Untersuchungen über Kants Critik der reinen Vernunft.

Von

M. G. U. Brastberger,

Diaconus zu Heidenheim im Würtenbergischen.

Halle,
bey Johann Jacob Gebauer.
1790.

Quaestiones

Amadeus Primbs, Cisterzienser aus dem Stifte Alderspach, d. G. u. W. D. offentl. ordentl. Lehrer der Philosophie zu Ingolstadt.

Bayer. Staats Bibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorbericht.

Es ist bekandt, was für große Bewegungen nur erst vor wenigen Jahren durch des Herrn Professor Kants Critik der reinen Vernunft in der philosophischen Welt entstanden sind. Ich zweifle nicht, daß der Erfolg davon im Ganzen sehr heilsam seyn werde, denn es war in der That nothwendig, durch einen solchen kräftigen Stoß das Studium der Metaphysik aufs neue wieder unter den Deutschen zu beleben, wenn es nicht bald dahin kommen sollte, daß wir mit gänzlicher Verachtung alles dessen, was zur Speculation gehört, nur das, was uns unsere Sinnen unmittelbar lehren, für wahr und brauchbar hätten ansehen müssen. Wenn also auch die Critik nicht im Stande seyn sollte, die Ansprüche, die sie selber so laut und öffentlich gemacht hat, zu behaupten, so bleibt sie doch immer nicht nur ein höchstschätzbares Denkmaal von dem bewundernswürdigen Scharfsinn ihres Verfassers, sondern es gebührt ihr auch noch überdies das viel wichtigere Verdienst, den Fortgang unserer philosophischen Erkenntniß überhaupt auf eine sehr vortheilhafte Art befördert zu haben.

Uebrigens ist es, meines Erachtens, noch gar nicht entschieden, was es mit jenen großen Prätensionen selber für eine Beschaffenheit haben möchte, und darüber darf man sich auch nicht wundern.

Eine jede neue und merkwürdige Erscheinung in der Natur muß erst eine Zeitlang daseyn, um von allen Seiten her mit einem ruhigen Gemüthe beobachtet zu werden, ehe man über ihre Beschaffenheit und ihren Werth ein gegründetes Urtheil fällen kann. Sollte diese Regel nicht auch in der gelehrten Welt gelten? Als der Königsberg'sche Philosoph das erstemal auf dem Schauplatz auftrat, und mit Einem Streich die ganze bisherige Metaphysik gänzlich zu zermalmen drohete, da war das Erstaunen darüber viel zu groß und leidenschaftlich, als daß man die kühne Unternehmung sogleich mit der gehörigen Ruhe hätte untersuchen können. Der eine Theil ergab sich dem Eroberer ohne allen Widerstand, und der andere wollte auch nicht einen Fußbreit nachgeben, und nur die allerwenigsten blieben bey dem Angriff ihrer so mächtig, daß sie, von unmäßiger Bewunderung oder unwilliger Geringschätzung gleich weit entfernt, es erst von der Zeit und einer sorgfältigen Prüfung erwarten wollten, was für einen Ausgang die Sache nehmen würde. Nachdem sich nun aber auf beiden Seiten die erste leidenschaftliche Hitze größtentheils verlohren zu haben scheint, so darf man doch wol hoffen, der Streit werde nun endlich einmal zu einer Entscheidung kommen, wobey die Wahrheit überhaupt gewinnen wird, und jeder Theil sich beruhigen muß.

Es würde fürwahr eine ganz unverzeihliche Eigenliebe verrathen, wenn ein Mann, der sich in der philosophischen Welt noch keinen öffentlichen Namen erworben hat, sich gleich bey seiner ersten Erscheinung in derselben zum Schiedsrichter eines so verwickelten Handels aufwerfen wollte, dieses schwere Amt überlassen wir gerne einem Eberhard, Platner, Reimarus, Ulrich u. d. gl. Hingegen

wird es mir doch erlaubt seyn zu glauben, daß die Bemerkungen, die ich hier dem philosophischen Publicum vorlege, als ein nicht ganz unbedeutendes Actenstück zu dem Proceß mitgehören. Ich habe die Critik der reinen Vernunft mehr als einmal mit aller der Aufmerksamkeit und Anstrengung durchdacht, die ein solches Werk erfordert; ich habe mehrere Abhandlungen gelesen, die zur Widerlegung oder Bestätigung derselben geschrieben worden sind; ich habe meine eigene Urtheile und Bemerkungen darüber sorgfältig aufgesetzt, und öfters durchgesehen; sollte ich also nicht hoffen dürfen, daß sie zur Erklärung und Beurtheilung des Kant'schen Systems wenigstens nicht ganz unbrauchbar seyn werden? alsdann aber erscheinen sie gewiß nicht zu spät, denn ich glaube beobachtet zu haben, daß man diesen Philosophen bey weitem noch nicht so versteht, wie es seyn sollte, wenn man seinen Lehrbegriff richtig schätzen will.

Die Methode, die bey diesen Untersuchungen gebraucht worden ist, mag vielleicht nicht allen gefallen; ich sehe es auch selber gar wohl ein, daß es für meine Leser weniger ermüdend gewesen wäre, wenn ich zuerst die Critik, so wie ich sie verstehe, in einem kurzen Auszug dargelegt, und alsdann meine Gedanken darüber in einem freyen und ununterbrochenen Vortrag ausgeführt hätte; ob aber dadurch die Beurtheilung selber an Gründlichkeit und Zuverlässigkeit gewonnen hätte; daran zweifle ich. In dem Kant'schen System ist alles, wenigstens dem Ansehen nach, so neu, und auch zugleich so innig in einander verwebt, daß man mit der Untersuchung wol nie ins Klare kommt, wenn man nicht dem Verfasser Schritt vor Schritt aufmerksam folgt, und erst alsdann über ihn urtheilt, nachdem man

zuvor

zuvor seine ganz neue Kunstsprache jedesmal in den gewöhnlichen Dialect der Philosophen übersetzt hat. In dieser Rücksicht habe ich es für besser gehalten, das Nützliche dem Angenehmen vorzuziehen, und, anstatt einer freyen ununterbrochen-fortlaufenden Abhandlung, lieber die schwerfälligere Form eines in §§. abgetheilten Lehrbuchs erwählt; denn wenn nur auf diese Art die Sache selber in ein besseres Licht gestellt worden ist, so wird wol ein billiger Leser das Beschwerliche, das mit einem solchen Vortrag unzertrennlich verknüpft ist, sich gerne gefallen lassen. Was endlich die Aufnahme betrifft, die ich mir etwa gern wünschen möchte, oder versprechen dürfte, so will ich nicht glauben, daß irgend ein Vorurtheil des Alters oder des Ansehens mir im Wege stehen werde; ich erwarte keinen allgemeinen Beyfall, aber ich fürchte auch keinen wegwerfenden Tadel; denn da ich eines Theils die Hochachtung, die man einem Kant schuldig ist, mit Vorsatz nie verletzt habe, und andern Theils mir bewußt bin, der Sache, von der ich schreibe, nicht ganz unkundig zu seyn, so kann auch der heftigste Widerspruch, den ich etwa zu erfahren haben möchte, doch nie in eine ungerechte oder feindselige Beleidigung meiner selbst ausarten.

Einleitung.

I. Unterschied der reinen und empirischen Erkenntniß. p. 1-3. (zweyter Auflage.)

§. 1.

Alle Erkenntniß fängt mit Erfahrung an, indem immer zuerst Gegenstände unsere Sinne rühren, und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils die Verstandesthätigkeit zur Bearbeitung des rohen sinnlichen Stoffs aufwecken: aber nicht alle Erkenntniß entspringt deswegen aus Erfahrung, denn selbst unsere Erfahrungs-Erkenntniß kann zusammengesetzt seyn aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, und was unser Erkenntniß-Vermögen aus sich hergiebt.

§. 2.

Erkenntniß, die aus den Eindrücken der Sinne, oder aus Erfahrung entspringt, heißt empirisch und ist a posteriori; diejenige hingegen, die von aller Erfahrung unabhängig aus dem Erkenntnißvermögen selber stammt, ist a priori, und heißt rein, wenn sie gar nichts empirisches bey sich hat. Sonst heißt im weitläufigern Sinn auch das a priori, was man zwar unabhängig von dieser oder jener Erfahrung, nach einer allgemeinen Regel, die aber selbst nur aus Erfahrung entsprungen ist, aussagt.

Anmerk. Ich glaube deutlich bemerkt zu haben, daß der Schlüssel zum richtigen Verständniß der ganzen Critik größtentheils schon in der Einleitung zu suchen ist; wir wollen also unserm Philosophen Schritt vor Schritt folgen, und schon hier auf alle seine Bestimmungen und Erklärungen sorgfältig Achtung geben. Es ist wol kein Zweifel, daß hier von einer doppelten Erkenntnißart, und eben so auch von einer doppelten Quelle die Rede ist, woraus unsere Erkenntniß entspringt. Die erste dieser Quellen wird mit categorischer Zuversicht angenommen, die andere hingegen einstweilen nur problematisch vorausgesetzt. Es müssen nemlich, sagt Kant, wenn irgend eine Erkenntniß entstehen soll, vor allen Dingen Gegenstände daseyn, die die Sinne rühren, Vorstellungen bewirken, und den Verstand zur weitern Bearbeitung dieses rohen Stoffs aufwecken, so entsteht Erfahrung, zu dieser Erfahrung aber kann hernach das Erkenntnißvermögen selbst manches hergeben, das gar nicht von jenen Eindrücken der Gegenstände, sondern aus dem Erkenntnißvermögen unmittelbar abstammt. Beym ersten Anblick scheint dies gar keine Schwierigkeit zu haben, sondern vielmehr mit den gewöhnlichen Behauptungen der Philosophie vollkommen übereinzustimmen, dennoch aber wird es nothwendig seyn, mit unserm Nachdenken einige Augenblicke dabey zu verweilen, denn ich meine, das System werde schon hier von weitem vorbereitet.

Vor allen Dingen bemerken wir, daß uns Kant hier nicht bloß auf die Ordnung und allmälige Entwicklung unserer Erkenntnisse, sondern auf die wirkenden Ursachen ihrer Entstehung hinweisen will, denn er unterscheidet selber das Anheben derselben der Zeit nach, von ihrem wirklichen Ursprung dem Werden nach, und nimmt daher auch die Priorität einer Erkenntniß in ei-

nem

nem viel schärfern Sinn, als man sie sonst genommen hat. Allein eben hieraus entsteht nun eine Schwierigkeit, die gar nicht unbedeutend ist, ob man sie gleich nicht so leicht bemerkt. „Gegenstände rühren unsere „Sinnen und bewirken zuerst Vorstellungen; was aber „auf diese Art nicht entsprungen seyn kann und doch in „unserer Erkenntniß liegt, woher soll das anders abstammen? als — aus dem Erkenntnißvermögen selbst.„ Sehet hier den Keim zu dem ganzen nachfolgenden System — den ersten Satz läßt man ohne weitere Untersuchung gern gelten, weil er dem gemeinen Menschensinn gemäß ist, und von Philosophen und nicht-Philosophen angenommen wird; wenn nun aber wirkliche Erkenntnisse sich uns zeigen lassen, die von jenen Gegenständen unmöglich abstammen können, muß man alsdann nicht auch den andern Satz annehmen? Alsdann darf nur das, was unser Erkenntnißvermögen aus sich selber hergiebt, von der Art seyn, daß es die Erkenntniß der Gegenstände überhaupt möglich macht, so sind wir sogleich bey dem Resultat, das sich zuletzt aus allen Untersuchungen der Critik ergiebt, daß nemlich Dinge an sich mit uns in gar keiner Verbindung stehen, oder daß wir wenigstens keinen Grund in unserer Erkenntniß haben, eine solche Verbindung vorauszusetzen, indem die Möglichkeit aller unserer Erkenntniß in dem Erkenntnißvermögen selber liegt. Wo mag also wol der eigentliche Sitz dieser Schwierigkeit zu suchen seyn? ich glaube, sonst nirgends als in einer unbemerkten Zweydeutigkeit des Ausdrucks Gegenstände. Unsere Erkenntniß soll zum Theil bewirkt werden durch Gegenstände, zum Theil durch das Erkenntnißvermögen selber. Was sind hier Gegenstände? gewiß keine Dinge an sich, die außer unserm Erkennen dasind, und für sich bestehen und bleiben, wenn auch unsere Erkenntniß aufhört; dies würde nicht nur dem Inhalt der

ganzen Critik völlig widersprechen, sondern es dürfte auch in der Einleitung nicht schon als bewiesen mit solcher Zuversicht behauptet werden. Es sind also Dinge nicht außer=, sondern innerhalb unserer Erkenntniß, Dinge, die sich uns darstellen und wie sie sich uns darstellen — mithin — unsere Vorstellungen selbst. Allein wie können jetzt diese Gegenstände eine Quelle ihrer Erkenntniß heißen, da sie diese Erkenntniß offenbar selber sind? wie können sie Vorstellungen, die sie selber sind, bewirken? Ich glaube, die Zweydeutigkeit ist nun ganz klar. Unser Philosoph will den wirklichen Ursprung unserer Erkenntniß angeben, da mußten nun die Gegenstände, die er als die eine Quelle derselben aufstellt, wahre Dinge an sich — d. h. etwas von den durch sie bewirkten Vorstellungen ganz verschiedenes seyn; dies sind sie aber nicht, und können es nach dem Sinn unseres Philosophen nicht seyn, sondern es sind vielmehr die bewirkten Vorstellungen selber; folglich können sie auch keine wahre reelle, sondern nur eine scheinbare Quelle unserer Erkenntniß seyn, es kommt uns nur so vor, als ob es Dinge wären, die uns afficirten und solche Vorstellungen bewirkten, im Grunde setzen sie doch noch eine andere Quelle, eine andere wirkende Ursache voraus. Gleichwie nun aber hier der Ursprung unserer Erkenntniß blos scheinbar und nicht wirklich entdeckt ist, eben so kann dies auch alsdann der Fall seyn, wenn in unserm Erkennen etwas enthalten ist, das aus jenen Gegenständen nicht entsprungen seyn kann; wenigstens gilt jetzt der Schluß nichts mehr, daß es aus dem Erkenntnißvermögen allein und ohne allen andern wirkenden Grund entstanden seyn müsse. Ich will mich bemühen, dieses noch deutlicher zu machen.

Wenn vom Ursprung unserer Erkenntniß die Rede ist, so nimmt man die Sache entweder so, wie wir sie durch Vernunftschlüsse erst herausbringen, oder wie sie

uns als Factum erscheint. Im erstern Falle nehmen wir an, daß wirkliche Dinge außer unserm Erkennen vorhanden sind, und für sich bestehen; Dinge, die den *ersten* ursprünglichen Grund unserer objectiven Vorstellungen in sich enthalten, und also entweder allein, oder in Verbindung mit unserm subjectiven Erkenntnißvermögen die Quelle unserer reellen Erkenntniß ausmachen. Wir müssen sie aber in Gedanken allezeit sehr sorgfältig unterscheiden von denen Dingen, die wir uns wirklich vorstellen. Ehe wir solche Darstellungen haben, wissen wir von jenen Urdingen nichts, und auch durch die Vorstellung kommen sie nicht selber in uns hinein. Sie sind und bleiben, was sie sind, allezeit für sich, und was wir uns vorstellen, sind nicht jene Sachen selber, sondern gleichsam nur Abdrücke oder Nachbildungen von ihnen. *Daß es aber so ist*, das erfahren wir eigentlich nicht, das heißt, wir wissen es nicht durch ein unmittelbares Bewußtseyn, sondern wir behaupten es, weil uns Vernunftschlüsse dahin leiten. Von solchen Urdingen nun und ihren wirklichen oder vermeintlichen Einflüssen in unser Erkenntnißvermögen kann unser Philosoph, wenn er sich nicht selber widersprechen will, nicht reden, und am allerwenigsten es schon in der Einleitung mit so großer Zuversicht voraussetzen, oder wenn er davon reden wollte, so kann er doch gewiß in dem ganzen Umfang unserer Erkenntniß nichts entdecken, was keinen Bezug auf dieselbe hätte.

Im andern Falle hingegen nimmt man den Ursprung unserer Erkenntniß nicht, wie er wirklich seyn mag, sondern blos wie er uns, in unserer Vorstellung selber, erscheint. Da ists nun freylich Thatsache, daß wir die Gegenstände selber, die sich uns darstellen, und die wir eben deswegen über unser Erkennen gleichsam hinaussetzen, als die erste Quelle unserer Vorstellungen ansehen, wozu hernach durch das Erkenntnißvermögen

selbst noch manches hinzukommen scheint; allein daraus folgt nicht, daß das, was uns so erscheint, wirklich auch an sich so seyn müsse; es folgt nicht, daß diese von uns vorgestellte Sachen die wirkenden Ursachen unserer Vorstellungen sind, ja es ist nicht einmal möglich, denn sie sind ja im Grunde nichts anders, als diese Vorstellungen selber; aber eben so wenig folgt nun auch dies, daß das, was in unserer Erkenntniß nur durch diese Sachen oder Gegenstände nicht erzeugt worden seyn kann, seinen Grund allein in dem Erkenntnißvermögen haben müsse; vielmehr ist es möglich, und vielleicht auch nach der Vernunft gewiß, daß, so wie die Gegenstände unserer Erkenntniß, die sich uns sinnlich darstellen, eigentlich nicht die wahren Dinge an sich, sondern nur Resultate derselben in unserer Erkenntniß sind, oder doch seyn können, eben so auch das, was in unserm Erkennen nicht mehr als durch das Object, sondern als durch das Subject erzeugt betrachtet werden muß, dennoch seinen wirkenden Grund zum Theil wenigstens in jenen außer unserer Erkenntniß liegenden und daher nach ihrem absoluten Seyn für uns undarstellbaren Urdingen haben kann. Wenn also nun Kant das empirisch nennt, was durch die Gegenstände, und rein, oder a priori, was durch das Erkenntnißvermögen selbst erzeugt wird, so müssen wir dies so verstehen, wie uns die Sache erscheint, nicht wie sie an sich ist: das heißt, empirisch ist das, was sich uns als die Wirkung eines uns afficirenden Gegenstandes darstellt, obgleich dieser uns afficirende Gegenstand und seine Vorstellung im Grunde eins, und er also eigentlich die Wirkung selber, und zwar die Wirkung eines außer unserer Vorstellung liegenden Urdings ist oder seyn kann; rein hingegen oder a priori ist das, was jenem uns afficirenden Gegenstande in unserer Erkenntniß vorhergeht, und also als in dem erkennenden Subject gegründet erscheint,

obgleich der Grund, daß das Erkenntnißvermögen es erzeugt hat, gleichfalls ganz oder zum Theil in jenem Urding liegen kann. Wir werden bald sehen, daß diese genauere Entwicklung und Bestimmung einer dem Ansehen nach fast unnützen Grübeley in dem Folgenden doch ihren großen Nutzen hat; denn nun darf man nicht mehr schließen, was zu einem vorgestellten Gegenstande in unserer Erkenntniß nicht mehr so gehört, wie die Wirkung zur Ursache, sondern vielmehr umgekehrt, wie die Ursache zur Wirkung, das muß a priori im Gemüthe bereit liegen, und ohne eine andere Quelle außer demselben zu erfordern, in ihm allein gegründet seyn; wenn aber dieser Schluß hinwegfällt, so mag wol nicht gar viel mehr übrig bleiben, was die Critik von der bisherigen metaphysischen Dogmatic unterscheidet.

II. Wir besitzen wirklich gewisse Erkenntnisse a priori. p. 3 — 6.

§. 3.

Erfahrung lehrt nur, daß etwas ist, und was es ist; aber nicht, daß und was es seyn muß. Wo also eine nothwendige und allgemeine Erkenntniß ist, da muß sie aus einer andern Quelle, aus einem Vermögen des Erkenntnisses a priori entsprungen seyn.

§. 4.

Daß wir nun solche absolut = nothwendige und allgemeine Begriffe und Urtheile haben, das ist nicht nur daraus klar, weil sonst Erfahrung selbst keine Gewißheit hätte, sondern es ist auch

wirkliche Thatsache in der Mathematik, Physik ꝛc. Diese Nothwendigkeit aber beweist, daß solche Begriffe in dem Erkenntnißvermögen a priori ihren Sitz haben.

* * *

Anmerk. Schon hier zeigen sich die Folgen der oben gerügten Zweydeutigkeit. Kant hatte eine doppelte Quelle unserer Erkenntniß angegeben: zuerst nemlich die Gegenstände, die unsere Sinne afficiren; und alsdann für das, was dadurch nicht erzeugt werden kann, das Erkenntnißvermögen selber. Nun sucht er Merkmale auf, woran wir Erkenntnisse von der letztern Art unterscheiden können. „Erfahrung, sagt er, oder „die Eindrücke der Gegenstände, lehren uns nie wahre „Nothwendigkeit und Allgemeinheit; wo also diese an„getroffen wird, da liegt eine andere Quelle zum „Grund, nicht mehr Erfahrung, nicht mehr Gegen„stände, die uns sinnlich afficiren, sondern das Erkennt„nißvermögen selber, das solche Begriffe und Urtheile „a priori in sich hat und aus sich selber hergiebt. Nun „ist aber eine solche absolute Allgemeinheit und Noth„wendigkeit wirklich vorhanden, also auch — ein Ver„mögen, etwas a priori, mithin ohne Eindrücke wirk„licher Gegenstände zu erkennen.„ Aus unserer vorhergehenden Anmerkung wissen wir nun schon, worauf es hier ankommt, und wie dies eigentlich zu verstehen ist; wir können es also auch zugeben, ohne deswegen die Folgen mit zu bewilligen, die im weitern Verfolg daraus hergeleitet werden. Freylich ist unsere Erkenntniß, insofern sie als Wirkung oder Resultat der uns afficirenden Gegenstände erscheint, immer nur zufällig und ganz particulär; wir haben aber außerdem auch nothwendige und allgemeine Begriffe und Urtheile, diese

können also unmöglich als Resultate jener Gegenstände, die wir uns vorstellen, angesehen, sondern müssen vielmehr, in Absicht auf dieselbe, als a priori im Erkenntnißvermögen vorhanden gedacht werden, aber daraus folgt noch keineswegs, daß sie absolute und in aller Absicht a priori im Gemüthe liegen, und von demselben, ohne sonst wo eine Quelle zu haben, auf eine ganz unabhängige Weise hergegeben werden. Die Gegenstände, aus denen sie nur nicht entsprungen seyn können, weil sie in Absicht auf dieselbe a priori, nothwendig und allgemein sind; diese Gegenstände sind ja nicht Dinge an sich, sondern nur vorgestellte Dinge; eine Erkenntniß also, die nicht unmittelbare Darstellung derselben ist, also auch nicht als Wirkung oder Resultat derselben erscheinen kann, setzt zwar ein Vermögen voraus, *irgend etwas* a priori, also nicht blos durch unmittelbare sinnliche Darstellung zu erkennen; allein deswegen ist das, was aus diesem Vermögen fließt, nicht nothwendiger Weise in demselben allein gegründet, sondern es kann eben so wohl, wie die sinnliche Darstellung der Objecte, einen reellen Grund außer dem Gemüth in einem für sich bestehenden Urding haben. Die Beyspiele, die unser Philosoph selber anführt, werden es noch deutlicher machen.

„Die Sätze der Mathematik sind alle absolut-noth„wendig und allgemein, sie können also nicht aus Er„fahrung abgeleitet, sondern müssen völlig a priori „seyn„— wer wird dieses leugnen? allein deswegen kann sich doch diese Erkenntniß auf einen reellen Grund außer dem Erkenntnißvermögen beziehen. Sie gehen vor aller wirklichen Erfahrung her, mithin können sie freylich nicht aus der Erfahrung, das heißt, aus der sinnlichen Darstellung wirklicher Gegenstände, die uns in unserer Erkenntniß gegenwärtig sind, ursprünglich

entstanden seyn, sondern müssen aus einem Vermögen, anders als durch sinnliche Darstellung und in Rücksicht auf diese a priori zu erkennen, abstammen; aber dieses Vermögen schließt nicht nothwendigerweise alle Bestimmung durch Urdinge aus; es ist zwar unabhängig von allen Gegenständen, die sich uns darstellen, aber deswegen nicht von allem auswärtigen real-Grund, so, daß es die Begriffe und Urtheile, die in ihm ihren eigenthümlichen Sitz haben, aus sich selber ganz allein hergeben müßte. Hievon werden wir weiter unten noch einmal reden müssen, und alsdann hoffe ich das, was hier im Allgemeinen noch nicht so deutlich gemacht werden kann, durch die Anwendung auf einzelne Beyspiele außer allen Zweifel zu setzen.

„Alle Veränderungen müssen eine Ursache haben, „und jede Ursache hängt mit ihrer Wirkung nothwendi„gerweise zusammen„ — Dies Urtheil kann freylich nicht Resultat irgend einer Erfahrung, das heißt, irgend einer Wahrnehmung dieses Causal-Verhältnisses seyn, denn jede Erfahrung, jede Wahrnehmung von der Art setzt dieses Urtheil schon voraus. Allein daraus folgt nicht, daß es im Gemüthe allein a priori seinen unabhängigen Grund hat. Daß ich Veränderungen mir vorstelle, dies kann nicht die Quelle seyn, woraus die Begriffe von Ursache und Wirkung und ihrer Verknüpfung entspringen, sondern diese Begriffe machen jene Vorstellung einer Veränderung erst möglich, und diese Begriffe könnte ich nicht haben, ohne Verstand, blos durch die Sinne; aber daß nun mein Verstand diese Begriffe wirklich hat und gebraucht, davon kann der Grund eben sowol außer ihm, als in ihm allein liegen, und nach einem unwiderstehlichen Vernunftgesetz müssen wir in der That noch außer demselben etwas annehmen, worauf sich jene Begriffe als auf ihre Urquelle beziehen,

ob es gleich nicht möglich ist, solche Urdinge gegenwärtig darzustellen, indem jede Darstellung immer nur Dinge in der Vorstellung giebt, die jene Verstandesbegriffe schon voraussetzen.

„Aus dem Begriff eines Körpers können wir nach „und nach alles hinwegnehmen, nur den Raum nicht, „den er einnimmt, also ist die Vorstellung des Raums „nothwendig,„ aber deswegen nicht im Gemüthe allein gegründet; denn die Vorstellung eines Körpers als einer Ausdehnung setzt zwar die Vorstellung des Raums voraus, weil dieser am Ende nichts anders als Ausdehnung ist, ich kann also freylich keinen Körper vorstellen ohne Raum, und daher den letztern Begriff nicht aus dem erstern als seiner Quelle herleiten, aber deswegen kann doch das Factum selber, daß ich mir nemlich einen Raum und in demselben einen Körper vorstelle, in einer reellen Sache außer uns gegründet seyn.

Einem Object können wir alle Eigenschaften nehmen, nur diese nicht, daß es Accidens oder Substanz ist, dieser Begriff ist also nothwendig zur Vorstellung eines Objects, und daher nicht erst aus dieser Vorstellung entsprungen, aber deswegen auch nicht aus dem Gemüthe allein. Zunächst liegen freylich diese Begriffe im Verstand, das heißt, sie machen gerade das aus, was wir Verstand nennen, aber daß wir einen solchen Verstand nicht nur haben, sondern auch actu gebrauchen, daß wir Accidens und Substanz in der Wirklichkeit, und durch diese Begriffe ein Object vorstellen, dies kann eben sowol Resultat eines Urdings außer dem Gemüth, als bloße subjective Einrichtung oder Form des Erkenntnißvermögens selber seyn.

Alle diese Beyspiele also beweisen das nicht, was sie sollten, daß nemlich unser Erkenntnißvermögen ohne

einen

einen objectiven Realgrund außer demselben gewisse Begriffe und Urtheile in sich habe, und sie bey Gelegenheit aus sich selber allein hergebe, sondern nur, daß unser Erkennen nicht blos sinnlich, sondern auch vernünftig sey. Daß sich uns Dinge als wirkliche Objecte darstellen, dies ist Thatsache; diese Darstellung erscheint zuerst als wirkliches Resultat jener Gegenstände selber, die uns auf gewisse Art afficiren, und solche Vorstellungen dadurch erzeugen, dies ist gleichfalls Thatsache, und diese ganze Erkenntniß heißt nun blos sinnlich und empirisch, sie ist jederzeit a posteriori, und kann daher nie allgemein oder nothwendig seyn. Da wir aber bald finden, daß jene Gegenstände, die sich uns darstellen, keine Dinge an sich, sondern selbst nur Vorstellungen sind, so erkennen wir, daß ihre Darstellung jedesmal schon gewisse Begriffe und Urtheile voraussetzt, ohne die sie nicht möglich wäre, daher können diese auch nicht Resultate jener Gegenstände seyn, sondern müssen angesehen werden, als ob sie — a priori im Gemüthe selber vorhanden wären. Offenbar ist diese Erkenntniß von einer andern Art als die sinnliche, daher schreiben wir sie auch einem andern Vermögen zu, und nennen sie Verstandes- und Vernunfterkenntniß, die nun im Bezug auf jene sinnliche Darstellung wirklicher Objecte nothwendig und allgemein ist. Allein daraus folgt keineswegs, daß dieses Erkenntnißvermögen seine Vorstellungen in sich selber, ohne allen fremden Einfluß eines auswärtigen Realgrunds, allein und unabhängig erzeuge und aus sich selber allein hergebe, die Sinnlichkeit hingegen ihre Vorstellungen von außen her empfange. Die Verstandes-Erkenntniß kann freylich nicht Resultat derjenigen Gegenstände seyn, die sich durch die Sinnen uns darstellen, weil ihre Vorstellung durch jene erst möglich ist, aber eben so wenig kann auch nur die sinnliche Darstellung jener Gegenstände, wenn wir

die

die Wahrheit sagen, und nicht blos bey der Erscheinung stehen bleiben wollen, von ihnen selber abstammen, weil diese Gegenstände und ihre Darstellung im Grunde eins, das heißt, weil doch alles am Ende nur unsere Vorstellung ist. Vielmehr ist alles, die Verstandes-Erkenntniß — wie die der Sinnen — zunächst nur Resultat eines doppelten subjectiven Erkenntnißvermögens; hingegen würde vielleicht weder die eine, noch die andere dieser beiden Erkenntnißarten vorhanden seyn, wenn nicht außer dem subjectiven Erkenntnißvermögen ein wirksamer Grund von beiden zugleich vorhanden wäre, der aber freylich nicht in jenen Gegenständen, die sich uns darstellen, und die selbst davon abstammen, sondern in ganz andern Sachen liegt, die wir deswegen als für sich bestehend Urdinge nennen.

Ich setze aber dies alles immer noch mit gutem Vorbedacht blos problematisch, denn hier ist es schon genug, wenn wir nur zeigen können, daß Kant wenigstens keinen Grund hat, das Gemüth allein als die reine unabhängige Quelle irgend einer Erkenntniß anzugeben, deswegen weil etwa die Gegenstände, die sich uns darstellen, sie schon voraussetzen, denn dadurch wird sie blos von diesen durch sie gedachten oder vorgestellten Objecten, aber nicht von allem objectiven Realgrund überhaupt unabhängig. In der Beurtheilung der Critik selber wird es sich alsdann schon zeigen, daß wir allen erforderlichen Grund haben, das, was wir einstweilen nur als möglich voraussetzen, als wirklich zu behaupten, weil uns unser ganzes Erkenntnißvermögen selber, und ein anderes Criterium der Wahrheit können wir nicht verlangen, dazu anweist.

III. Es ist nothwendig, die Möglichkeit, die Principien, und den Umfang aller Erkenntnisse a priori zu beurtheilen. p. 6 — 10.

§. 5.

Wir haben nicht nur innerhalb dem Felde der Erfahrung und zu ihrem Behuf gewisse Erkenntnisse a priori, sondern wir wagen uns sogar über die Sinnen-Welt und alle Erfahrung weit hinaus, bis zu Nachforschungen, in denen Erfahrung keinen Leitfaden und keine Berichtigung mehr geben kann. Diese Aufgaben der reinen Vernunft sind Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, das letzte Ziel aller metaphysischen Untersuchungen.

§. 6.

Ehe man nun solche von aller Erfahrung entblößte Erkenntnisse a priori in ein System zusammengefügt hätte, wäre es billig gewesen, vor allen Dingen ihren Ursprung, Umfang und Werth sorgfältig zu prüfen.

§. 7.

Allein man hat mit großer Sorgenlosigkeit Erkenntnisse ohne weitere Untersuchung als objectiv-gültig angenommen, die doch schon um ihrer besondern Beschaffenheit willen eine genaue Prüfung verdient hätten.

§. 8.

Die Gründe dieses Verfahrens waren folgende: 1) Die Mathematik ist ganz a priori, und doch objective gültig, man hoffte also dasselbe auch von den übrigen Versuchen der reinen

Vernunft, ohne zu denken, daß dort Anschauungen, hier nur Begriffe zum Grunde liegen. 2) Der Erweiterungstrieb will sich nur durch offenbare Widersprüche einschränken lassen, die sind aber auch bey Erdichtungen leicht zu vermeiden. 3) Durch Zergliederung unserer Begriffe bekommen wir viele, wenigstens der Form nach, neue Einsichten a priori, ob sie gleich dem Inhalt nach nur erläutern, nicht erweitern; daher die Erschleichung solcher Behauptungen, wo zu gegebenen Begriffen ganz fremde a priori hinzu kommen, ohne sich erst zu legitimiren. Deswegen muß nun auch vor allen Dingen von dieser doppelten Erkenntnißart gesprochen werden.

* * *

Anmerk. Gegen die Forderung, die unser Philosoph hier macht, ist wol in der Hauptsache nichts einzuwenden, denn was ist billiger und vernünftiger, als eine genaue Prüfung aller der Begriffe und Urtheile, denen wir einen so hohen Werth beylegen, vorzüglich wenn sie in Absicht auf ihren Ursprung ein so fremdes und unbekandtes Aussehen haben, nur scheint mir folgendes dabey noch einige Aufmerksamkeit zu verdienen.

Es ist nicht genug, wenn wir nur solche Begriffe und Grundsätze, die wir a priori in uns selber zu haben scheinen, in Absicht auf ihre Möglichkeit und Gültigkeit untersuchen; auch diejenige Erkenntnisse, die uns durch wirkliche Gegenstände gegeben werden, verdienen eine solche Prüfung; denn wir wissen nun schon, daß diese Gegenstände, da sie zunächst selber nur unsere Vorstellungen sind, ihre wahre Quelle nicht seyn können, wir müssen also entweder gar keinen Grund von ihnen aufsuchen dürfen, oder immer erst fragen, woher wir sie haben, und was sie gelten? Es wäre möglich, daß sie

Gegenstände außer unserm Denken darstellten, und auf sie als ihre wirkende Ursachen hinwiesen, und doch nur in dem subjectiven Erkenntnißvermögen allein gegründet wären, so wie es im Gegentheil möglich ist, daß unsere Begriffe, die wir ganz a priori in uns selber zu haben scheinen, dennoch zum Theil wenigstens das Resultat eines auswärtigen Realgrunds sind.

Wenn wir nun aber nach dem Ursprung und Umfang unserer Erkenntnisse, sowol der empirischen als reinen, fragen, so darf man wahrlich die Sache nicht blos nehmen, wie sie uns als Factum erscheint, sondern so, wie sie uns unsere Vernunft durch Schlüsse erkennen läßt; das heißt, die Frage ist eigentlich nicht davon, ob das, was wir uns vorstellen, sich uns wirklich als etwas außer dem Begriff, außer unserm Denken darstelle, sondern ob wir deswegen, weil sich uns außer unserm Denken etwas darstellt, einen vernünftigen Grund haben, entweder dieses dargestellte Etwas selber, oder etwas anderes als das Ding vorauszusetzen, worauf sich zuletzt unsere Erkenntniß als auf ihre Ursache bezieht; denn sonst dreht sich die Untersuchung in lauter tautologischen Sätzen herum, die uns das, was wir eigentlich wissen wollen, nie erklären.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen getraue ich mir kaum noch zu behaupten, daß unser Philosoph einen rechtmäßigen Grund gehabt habe, die bisherige Metaphysik anzuklagen, und seine eigene nachfolgende Untersuchungen als die Ergänzung jener bisher so ganz versäumten Sache zu empfehlen. Er scheint nemlich alle Philosophen ohne Unterschied zu beschuldigen, sie hätten bisher unsere Erkenntnisse a priori ohne weitere Prüfung als objectiv-gültig angesehen, verleitet durch das Glück der Mathematik, fortgerissen durch den Erweiterungstrieb, und getäuscht durch eine Erschleichung, wobey sie das, was sie durch Zergliederung der Erfah-

rung

rung gefunden, sogleich aus Erfahrung selbst hergeleitet haben. Allein was heißt bey unserm Philosophen objective Gültigkeit? offenbar nichts anders als Sinnenwahrheit, sinnliche Darstellbarkeit — Sollte nun aber jemals ein Philosoph, der wußte was er sprach, reine Erkenntnisse a priori als solche für sinnlich darstellbar angesehen haben? nicht Sinnenwahrheit war bey ihnen objective Gültigkeit, sondern absolute Wahrheit, und diese nahmen sie nicht an, der Mathematik zu Gefallen, oder aus einem leidenschaftlichen Erweiterungstrieb, oder weil sie sich einbildeten, was man in der Erfahrung finde, müsse auch aus der Erfahrung entsprungen seyn; dies alles hätte ja mit der Schlußfolge keinen Zusammenhang gehabt; sondern deswegen, weil schlechterdings kein Grund da ist, unser ganzes Erkennen *für ein bloßes illusorisches* Schattenspiel anzusehen; was es doch seyn müßte, wenn keine absolute Wahrheit desselben vorausgesetzt würde. Die Beschuldigung ist also ungerecht, denn sie legt unsern Philosophen etwas zur Last, woran sie doch nie gedacht haben, und verschweigt dagegen das, was die Hauptsache ist, und was sie doch wirklich geleistet haben. Eben deswegen wird es nun aber auch zweifelhaft, ob unsers Philosophen Critik ein gegründetes Recht hat, sich selber mit so großen Prätensionen anzukündigen. Denn da bey ihm, wie wir schon gesehen haben, und in Zukunft noch deutlicher sehen werden, die objective Gültigkeit, wonach die Critik bey reinen Erkenntnissen a priori fragen muß, nichts anders als Sinnenwahrheit — sinnliche Darstellbarkeit — ist, was gewinnen wir denn wol, oder was verliehren wir? die Antwort mag ausfallen wie sie will, wir werden etwa wol lernen, daß unsere Erkenntnisse a priori auf diese oder jene Art zur Möglichkeit einer Sinnenerkenntniß zwar nothwendig, aber an sich selbst und als reine Erkenntnisse a priori

keiner wirklichen Darstellung in concreto fähig sind; hingegen ob unsere ganze Erkenntniß, die wir besitzen, absolute Realität voraussetze, oder ein bloßes Schattenspiel sey, dies bleibt unberührt, ja es wird uns wol gar verboten, darnach zu fragen, und doch ist nur diese Frage der rechte Gegenstand jener Prüfung, einer Prüfung, die man bisher schon oft genug angestellt hat; da im Gegentheil das, was die Critik untersuchen will, einer weitern Untersuchung kaum bedarf.

Uebrigens soll doch dies alles noch nichts entscheiden, wir wollen vielmehr die Anklage als gegründet und die Prätensionen unseres Philosophen als gültig annehmen, und alles auf den weitern Erfolg ankommen lassen, einstweilen aber unsere bisherige Bemerkungen nur dazu gebrauchen, daß wir den wahren Gesichtspunct desto unbeweglicher vor dem Auge behalten.

IV. Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile. p. 10 — 14.

§. 9.

Alle Urtheile über das Verhältniß eines Prädicats zum Subject sind entweder analytisch, oder synthetisch; analytisch, wenn in dem Begriff des Subjects das Prädicat schon enthalten ist, und wenigstens verworren mitgedacht wird; synthetisch, wenn zu dem Begriff A das Prädicat B erst hinzukommt.

§. 10.

Alle Erfahrung ist synthetisch, daher sind Erfahrungsurtheile als solche durchaus synthetisch, und alle analytische Urtheile sind a priori, nothwendig und allgemein.

§. 11.

§. 11.

Es giebt aber doch auch Urtheile a priori, die zugleich synthetisch sind.

§. 12.

Analytische Urtheile beruhen auf der Identität der Begriffe, synthetische Urtheile a posteriori auf der Erfahrung; worauf beruhen aber synthetische Urtheile a priori?

* * *

Anmerk. Diese Unterscheidung unserer Urtheile ist an sich ganz wahr und vielleicht auch nicht unnütz; es wäre also lächerlich, ihren Werth blos dadurch herabsetzen zu wollen, daß man ihre Neuheit der Sache nach *leugnete*. Es mag etwas alt oder neu, bekandt oder unbekandt seyn, was liegt dem Philosophen daran, wenn es nur wahr ist? und hier ist wenigstens die Phraseologie neu, denn bisher hat man die Ausdrücke analytisch und synthetisch in einem andern Verstande genommen. Es wird also blos auf die Anwendung ankommen; dabey aber ist wol dies die Hauptfrage, ob es wirklich in unserer Erkenntniß Urtheile giebt, die synthetisch und als solche doch zugleich a priori, nothwendig und allgemein sind. Hier nimmt es unser Philosoph, wie es scheint, nur erst problematisch an, und beweist es hernach in dem folgenden Artikel, wir könnten also auch unsere Bemerkungen darüber bis dahin versparen; es mag aber doch nicht überflüssig seyn, einige vorläufige Erinnerungen vorauszuschicken. Alles Erkennen ist zuerst bloße Erfahrung, das heißt, ein Wahrnehmen solcher Gegenstände, die unsere Sinne afficiren, und ihrer Verhältnisse, wobey der Gegenstand als das prius, und die Wahrnehmung als das posterius gesetzt wird, und also auch die Theile der Er-

kenntniß zwar dem Grundsatz der Identität gemäß, aber nicht blos vermittelst desselben zusammengefügt werden; das heißt, die Erkenntniß ist a posteriori und synthetisch, denn wir setzen nach einem vor uns liegenden Ganzen das Mannigfaltige der Vorstellungen in Einem Bewußtseyn zusammen. Nun können wir aber eben dieses Ganze unserer Vorstellungen, dieses zusammengefaßte Bewußtseyn in seine besondere Theilbegriffe wieder auflösen, und dadurch Urtheile und Sätze bekommen, die blos identisch, und daher a priori, völlig allgemein und nothwendig sind, aber auch unsere Erkenntniß selber blos aufklären, nicht dem Inhalt nach erweitern, welches analytisch geschieht. Auf diese Art haben wir nun zwar synthetische uud analytische Urtheile in unserer Erkenntniß; allein die synthetischen scheinen jederzeit a posteriori zu seyn, und was a priori ist, das ist auch nur analytisch. Giebt es also wol überhaupt Urtheile, die synthetisch und als solche zugleich a priori sind? In der That, ich kann dieses nach der Erklärung, die unser Philosoph wenigstens in dem gegenwärtigen Artikel von synthetischen und analytischen Urtheilen giebt, kaum einsehen. Es ist wahr, die Erfahrung selbst scheint eine Synthesin a priori zu erfordern; denn wenn ich Gegenstände wahrnehmen soll, so muß ich diese Gegenstände, die doch nichts anders als meine Vorstellungen sind, mir erst gegenwärtig darstellen; ich muß also alles das, was ich hernach durch die Wahrnehmung an ihnen a posteriori finde, und analytisch weiter bearbeite, a priori in sie hineinlegen; dieses aber scheint Begriffe und Grundsätze vorauszusetzen, die doch vor aller Erfahrung vorhergehen, und also völlig a priori, nothwendig und allgemein sind, und doch zugleich synthetisch durch etwas anders als durch bloße Identität zusammengedacht werden; denn was durch bloße Identität zusammengesetzt wird, das kann keine erste Urvorstel-

stellung, sondern muß blos Zergliederung einer schon vorher vorhandenen Vorstellung, eines schon vorher gebildeten Gedankens seyn. Ich glaube wirklich, daß auf diesem Grunde vorzüglich die Kantsche Behauptung einer synthetischen Erkenntniß a priori beruht, und sie würde auch mit Recht darauf beruhen, wenn die Folge richtig wäre: was nicht aus den von uns vorgestellten Gegenständen entsprungen seyn kann, das muß allein und unabhängig in unserem Erkenntnißvermögen gegründet seyn, und so, wie es sich hernach in der Erfahrung darlegt, zum voraus schon im Gemüthe liegen; denn neu mußte freylich die synthetische oder ursprüngliche Vorstellung aller Gegenstände, weil sie nicht durch diese Gegenstände selber, die sie schon voraussetzen, oder vielmehr eins mit ihr sind, gewirkt oder erzeugt seyn kann, als solche Vorstellung im Gemüthe a priori liegen. Allein wir wissen jetzt, daß jene Folge erschlichen ist, in der noch ein drittes wenigstens als denkbar vorausgesetzt werden kann. Alle unsere Vorstellungen können nemlich Resultate seyn, die eines Theils aus unserm Erkenntnißvermögen und seinen Gesetzen, und andern Theils aus wirklichen obgleich an sich uns unbekandten Dingen außer uns und ihrer Verbindung unter einander und mit uns entspringen. Nimmt man dieses als wirklich an, und dazu hat man wenigstens als zu einer vernünftigen Hypothese ein Recht, so lange die Unmöglichkeit davon nicht bewiesen ist, so ist unsere ganze Erkenntniß, wenn sie blos als Factum und nach ihrem Ursprung in der Erscheinung betrachtet wird, zwar synthetisch, aber auch nur zufällig und a posteriori, und kann nur durch eine Analysin ihres Inhalts Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhalten; wird sie hingegen nach ihrem wahren Ursprung, wie ihn die Vernunft angiebt, untersucht, so geht zwar ein unbekandtes Object und sein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen vor-

her, und daraus entspringen Vorstellungen wirklicher Gegenstände, die wir hernach wahrnehmen — allein dieses Wahrnehmen und jenes ursprüngliche Vorstellen, ob es sich gleich wie Wirkung und Ursache zu verhalten scheint, ist doch nur ein einiger völlig identischer Act; so wie also die Wahrnehmung synthetisch ist, so ist es freylich auch die ursprüngliche Vorstellung, aber so wie jene an sich blos zufällig und a posteriori ist, und erst durch die Analysin Nothwendigkeit erlangt; eben so ist auch jene ursprüngliche Vorstellung der wahrzunehmenden Gegenstände an sich blos zufällig und a posteriori, und kann erst durch vernünftiges Reflectiren in allgemeine und nothwendige Sätze aufgelöst werden, die uns aber weiter nichts lehren, als was die Wahrnehmung in sich enthält, folglich blos identisch und analytisch sind. Mit einem Wort, empirische Wahrnehmung, und ursprüngliche selbstthätige Vorstellung ist nur in der Abstraction, die sich auf Erscheinung gründet, von einander verschieden; hingegen in der Wirklichkeit, so wie sie von der Vernunft betrachtet werden muß, eine und eben dieselbe Sache. In der Erscheinung nemlich ist der Gegenstand das prius, und die Vorstellung oder Wahrnehmung das posterius; weil aber jener Gegenstand selbst nur Vorstellung ist, so scheint eine Synthesis a priori, die völlig nothwendig und allgemein ist, vorherzugehen. Allein nach der absoluten Wahrheit ist der Gegenstand und die Vorstellung eins, folglich auch die Wahrnehmung und die ursprüngliche Vorstellung; also in der That kein prius und kein posterius, sondern das wahre prius ist das unbekandte Object außer uns und sein Verhältniß zu uns, und das wahre posterius ist das Ganze unserer Erkenntniß als Factum, das hernach blos durch Abstraction in einer doppelten Rücksicht betrachtet werden kann — in so fern es vollendete Darstellung eines wirklichen Objects ist,

als zufällige Erkenntniß a posteriori, und in so fern es, daß ich so sage, erzeugende Darstellung desselben Objects ist, als nothwendige Erkenntniß a priori, aber immer nur im Bezug auf dies darzustellende Object, so daß in dem erstern Fall das Object als Ursache der Vorstellung, und in dem andern die Vorstellung als Ursache des Objects angesehen, und also die Priorität und Posteriorität beidemal nach dem Schein, nicht nach der Wahrheit genommen, immer nur auf die Erkenntniß selber und auf das aus verschiedenen Gesichtspuncten betrachtete Verhältniß ihrer Theile, aber nicht auf ihre wahre Ursache und Entstehung bezogen wird; woraus dann nothwendig folgt, daß eben das, was jetzt posterius ist, in einer andern Rücksicht prius seyn muß, nur mit dem Unterschied, daß es als posterius jederzeit *synthetisch*, und als prius jederzeit analytisch ist.

V. Synthetische Urtheile a priori sind die Principien aller theoretischen Wissenschaften.

p. 14 — 18.

§. 12.

Dieses beweist unser Philosoph in diesem Artikel durch eine Induction: 1) Alle wahre mathematische Sätze sind a priori, denn sie sind nothwendig und allgemein; aber auch synthetisch, denn sie werden nicht aus bloßen Begriffen durch das Principium Identitatis, sondern durch Hülfe einer Anschauung erkannt. 2) Physik hat gleichfalls synthetische Sätze a priori zu Principien, denn ihre Grundsätze haben Nothwendigkeit, und auch hier muß man über die Begriffe hinausgehen, um sie zu verknüpfen. 3) Metaphysik muß

wenigstens ihrem Zweck nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori bestehen, denn sie verlangt eine Erkenntniß, die allgemein und nothwendig und doch zugleich erweiternd ist, wo wir über die gegebenen Begriffe etwas hinzuthun, das nicht in ihnen — ja wol in gar keiner Erfahrung enthalten ist.

* * *

Anmerk. Dies wäre nun der Beweis von dem merkwürdigen Satz, daß es synthetische Urtheile a priori gebe; ich glaube aber, unsere nächstvorhergehende Betrachtung ist ihm schon zuvorgekommen; denn wenn ein und eben derselbe Satz in verschiedener Rücksicht als ein synthetisches und analytisches Urtheil angesehen werden kann, und wenn unsere Urtheile, in so fern sie Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten, jedesmal analytisch seyn müssen, und in so fern sie synthetisch sind, auf keine wahre Allgemeinheit und Nothwendigkeit Ansprüche machen dürfen, so verliehrt diese Induction ihre Kraft, die nur alsdann besteht, wenn es ausgemacht ist, daß eine synthetische Erkenntniß nicht auch zugleich in einer andern Betrachtung analytisch seyn kann. Wir könnten uns also wol aller weitern Bemerkungen überheben, allein da in dem gegenwärtigen Artikel zu der vorigen Erklärung der analytischen und synthetischen Urtheile eine neue Bestimmung hinzukommt, so müssen auch wir unsere Untersuchung darüber fortsetzen.

In dem vorhergehenden Artikel hatte Kant den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen so angegeben, daß bey diesen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf der Identität beider Begriffe, bey jenen hingegen auf etwas außer diesen

Begriffen beruhen sollte, oder daß in einem analytischen Satz mit dem Subject zugleich auch schon das Prädicat mitgedacht, in einem synthetischen hingegen dieses zu jenem erst hinzugefügt würde. Ein jeder Leser wird ohne Zweifel erwarten, daß in dieser Erklärung die Ausdrücke, auf die es eigentlich ankommt, ohne alle versteckte Zweydeutigkeit in eben dem Sinn gebraucht werden, in dem man sie sonst zu nehmen pflegt. Nach dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch heißt nemlich der Begriff eines Subjects alles das, was in einem Urtheil zur Vorstellung desselben gehört; mit diesem Subject wird hernach der Begriff des Prädicats, d. h. die ganze Vorstellung desselben, verglichen, und nach dem Grundsatz der Identität oder des Widerspruchs entweder verbunden, oder davon getrennt. Dabey kommt es nun gar nicht darauf an, ob die Erkenntniß des Subjects und die Verknüpfung des Prädicats mit demselben auf einer Anschauung beruht, und also sinnlich-darstellbar ist, oder nicht; genug, wenn die Identität des Prädicats mit dem Subject in jener Erkenntniß zum Voraus schon liegt, so ist der Satz analytisch; wird hingegen diese Identität erst durch Hülfe eines dritten eingesehen, und so das Prädicat zur Erkenntniß des Subjects hinzugethan, so ist er synthetisch. Auf diese Art, meine ich, müßte man das vorhergehende Stück nach der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter verstehen, daraus aber folgt, wie wir gesehen haben, ganz gewiß, daß ein jedes allgemeines und nothwendiges Urtheil analytisch seyn muß, ein jedes synthetisches hingegen als ein solches eingeschränkt und zufällig ist, und wenn es wahre Allgemeinheit und Nothwendigkeit erlangen soll, zuvor in ein analytisches verwandelt werden muß. Allein bey einer genauern Untersuchung des gegenwärtigen Abschnitts bekommt die Sache eine andere Gestalt. Hier wird es nemlich ganz

deutlich, daß bey unserm Philosophen ein Begriff das bloße Denken in uns selber, im Gegensatz gegen eine Darstellung außer uns, ist, und daß über den Begriff hinausgehen, um das Prädicat mit dem Subject zu verknüpfen, so viel heißt, als diese Verknüpfung nicht blos in unserm Denken, sondern als außer uns in einem sich uns darstellenden oder darstellbaren Object gegründet machen. Diese Erklärung wird am deutlichsten bestätigt durch die Art, wie unser Philosoph die mathematischen Sätze als synthetische Urtheile a priori aufstellt. Mathematik, sagt er, geht zwar ganz nach dem Satze des Widerspruchs fort, aber ihre Grundsätze werden deswegen nicht aus demselben erkannt. Soll dies den Verstand haben, daß nicht eigentlich die Einsicht der Identität der Grund sey, warum sie Subject und Prädicat mit einander verknüpfe, so ist es offenbar falsch; soll es aber nur dies bedeuten, daß die Einsicht dieser Identität, und also die nothwendige Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in unserer Erkenntniß, nicht entstehe aus dem Satze des Widerspruchs, so ist dies in der That der Fall auch bey allen analytischen Urtheilen; auch bey diesen ist der Satz des Widerspruchs nie die Quelle, woraus ich erkenne, daß das Prädicat zum Subject gehöre, sondern die Vergleichung des Prädicats mit dem Subject, und das dadurch bewirkte unmittelbare Bewußtseyn, daß mit dem Subject schon auch das Prädicat zugleich mitgedacht werde, dies macht, daß ich beides als eins denke, und nun nach dem Satz des Widerspruchs nicht anders denken kann. Hat es denn nun aber nicht eben die Beschaffenheit mit allen mathematischen Sätzen? Z. E. $7 + 5 = 12$. Daß ich hier das Prädicat mit dem Subject verknüpfe, und verknüpfen muß, was ist der Grund davon? ohne Zweifel die Einsicht der Identität des Prädicats mit dem Subject — diese Einsicht aber, worauf beruhet

sie?

sie? Freylich nicht eigentlich auf dem Satz des Widerspruchs, als ihrer Quelle oder Ursache, denn dies hieße so viel: daraus, daß $7 + 5$ das ist, was es ist, lerne ich, daß es 12 ist; aber worauf anders, als auf der Vergleichung des Prädicats mit dem Subject, und dem dadurch bewirkten unmittelbaren Bewußtseyn, daß der Begriff des Subjects den des Prädicats in sich enthalte? Ist dies also nicht auch ein Satz, in welchem das Prädicat mit dem Subject schon gedacht wird, der eben deswegen nothwendig, aber auch in so fern analytisch ist? Nein, sagt Kant, der Begriff des Subjects fordert zwar und bezeichnet die Zusammenfassung von 7 und 5 in eine Summe, aber er giebt diese Summe nicht; dies thut erst die Anschauung, durch diese nur kann ich 7 und 5 in eine Summe bringen, und alsdann finden, daß es 12 ist. In der That eine sehr feine Distinction! Wenn der Begriff des Subjects hier die Vereinigung von 7 und 5 nur fordert, aber nicht giebt, nun so ist dies nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der wahre Begriff oder die völlige Erkenntniß des Subjects $7 + 5$ gar nicht, denn nur alsdann stelle ich mir dies Subject wirklich vor, wenn ich 7 und 5 als eine bestimmte Summe denke, darinnen aber ist 12 unmittelbar enthalten, und weil es nach dem Satz des Widerspruchs unmöglich ist, 12 als nicht 12 zu denken, so hat diese Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Gut, sagt Kant, aber diese Erkenntniß des Subjects ist durch einen bloßen Begriff nicht möglich, sie fordert Anschauung, ich muß zählen, d. h. außer einem bloßen Denken etwas vor mir haben, woran ich mich halten kann; ich gehe also über den Begriff des Subjects hinaus, und verknüpfe durch Anschauung das Prädicat mit demselben, folglich ist es ein synthetischer Satz. Sehet hier die Zweydeutigkeit in dem Ausdruck Begriff! wir verstehen darunter die ganze

Er-

Erkenntniß des Subjects, dieses mag nun als ein Object der Sinnen oder des bloßen Verstandes vorgestellt werden. Kant hingegen setzt Begriff und Anschauung einander entgegen, und heißt nur diejenige Vorstellung einen Begriff, wobey von dem, was sinnlich ist, gänzlich abstrahirt, und nur das Denken an sich, oder das Zusammenfassen in ein Bewußtseyn betrachtet wird. Nach dieser Bestimmung gehen nun freylich alle mathematische Sätze, weil Anschauung ihr Object ist, jederzeit über bloße Begriffe hinaus, und sind in so fern synthetisch; aber nun ist auch die Erklärung der synthetischen und analytischen Urtheile auf eine ganz andere Art zu fassen. Jetzt sind nemlich synthetische Sätze diejenigen, wo die Verknüpfung des Subjects und Prädicats nicht blos subjective, als für unser Denken gültig geschieht, sondern zugleich sinnlich darstellbar ist, oder in einem wirklich-wahrzunehmenden Gegenstand angetroffen wird, alle andere hingegen sind analytisch. Dies erhellet denn auch aus den übrigen Beyspielen, die unser Philosoph hier anführt. Man lese, was er von den Grundsätzen der Physik sagt; auch hier ist ihm ein Begriff das bloße Denken ohne reelle Beziehung auf wirkliche Dinge außer dem Denken, ohne welche aber die ganze Physik nichts ist; und wenn es endlich von der Metaphysik heißt, daß auch sie über die Begriffe hinausgehen, und daher wenigstens ihrem Endzweck nach aus synthetischen Sätzen bestehen müsse, so hat dies wiederum den Verstand, daß ihre Behauptungen und Verknüpfungen nicht blos in unserm bloßen Denken geschehen, sondern in wirklichen Dingen außer demselben angetroffen werden müssen. Ich denke, der Sinn unseres Philosophen ist jetzt ganz klar, wir wollen ihm auch weder über seiner ganz neuen und ungewöhnlichen Sprachart, noch darüber Vorwürfe machen, daß er sich nicht schon in dem vorhergehenden Artikel auf

eine

eine ganz unzweydeutige Art erklärt hat; hingegen was uns dort noch zweifelhaft war, das scheint auch durch diese neue Bestimmung ganz und gar nicht entschieden zu werden.

Wenn wir urtheilen, so verknüpfen wir ein Prädicat mit einem Subject. Dies geschieht entweder blos in uns selbst, so daß wir das Subject als ein bloßes Gedankending betrachten, und was es in sich enthält darlegen, oder die Verknüpfung wird vorgestellt als in einem Object außer uns, in einem Sinnending gegründet; jenes giebt analytische, dieses synthetische Urtheile. In beiden ist Identität oder Widerspruch das Gesetz, nach welchem die Verknüpfung geschieht und geschehen muß; aber die Einsicht der Identität oder des Widerspruchs entsteht nicht auf einerley Art. Zwar erfolgt sie in den synthetischen wie in den analytischen Urtheilen aus der Vergleichung des Subjects und Prädicats, und dem dadurch bewirkten Bewußtseyn, daß dieses in jenem enthalten sey, oder dadurch ausgeschlossen werde; da aber in analytischen Urtheilen alles blos durch unser Denken möglich und in demselben enthalten ist, da hier Subject und Prädicat nur Gedankendinge sind, so geht vor unserer Erkenntniß und Vergleichung nichts vorher, woraus sie erst geschöpft werden müßte, daher ist sie a priori, absolute nothwendig und allgemein. Im andern Fall hingegen geht die Erkenntniß und Vergleichung auf ein Ding außer unserm Denken, als auf ihren Grund und Quelle; muß sie also nicht jederzeit a posteriori und eben deswegen zufällig und auf diesen Fall eingeschränkt seyn? Weil nun aber die Dinge außer unserm Denken keine wirkliche Dinge an sich, sondern doch nur unsere Vorstellungen sind, so können wir sie hernach wiederum als bloße Gedankendinge betrachten und behandeln,

deln, und auf diese Art unserer Erkenntniß Allgemeinheit und Nothwendigkeit verschaffen, aber nicht in so fern sie synthetisch ist, sondern dadurch, daß wir sie zuvor in eine analytische Erkenntniß umsetzen.

VI. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? p. 19 — 24.

§. 13.

Diese Aufgabe begreift alles, was in das Feld der reinen Vernunft gehört. Mit ihrer Beantwortung steht und fällt die ganze Metaphysik, die allein durch ihre Vernachlässigung bisher so schwankend und ungewiß war.

§. 14.

In Absicht auf Mathematik und Naturwissenschaft ist sie völlig rechtmäßig, denn reine Mathematik und reine Naturwissenschaft ist wirklich, also auch möglich.

§. 15.

In Absicht auf Metaphysik hat es zwar mehrere Schwierigkeiten, denn bisher war Metaphysik nicht Wissenschaft, sondern Widerspruch; allein sie ist doch wenigstens als Natur-Anlage wirklich; es läßt sich also auch fragen, wie sie als solche möglich ist. Die Vernunft geht a priori über Begriffe hinaus, wie und wozu geschieht dies?

§. 16.

Diese Frage betrifft blos die Vernunft selber, sie muß also auch aus ihr aufgelöst werden können — dogmatisch — oder critisch — und so entsteht zuletzt die Frage, wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Anmerk.

Anmerk. Es ist ungemein vortheilhaft für den Zweck unserer Untersuchung, daß uns hier unser Philosoph selber den Mittelpunct angiebt, von welchem alles ausgeht, und um welchen sich alles dreht. Wir wollen ihn daher genau ins Auge fassen. Zwar wird die Frage, auf die alles ankommt, hier noch nicht beantwortet, dies macht vielmehr den Inhalt der Critik selber aus, unser Philosoph zeigt also nur ihre Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit; allein das bisherige ist doch schon der Saame zum nachfolgenden, daher können wir auch die Auflösung zum voraus schon vermuthen.

Unsere Erkenntniß, sagt Kant, ist zuerst bloße Erfahrung, das heißt, unsere Vorstellungen entspringen aus wirklichen Gegenständen, und enthalten in sich, was diese gleichsam in sie hineinlegen, was uns gegeben *ist, hier geht* also das Object voraus, und die Erkenntniß richtet sich a posteriori darnach; ihre Gültigkeit und Wahrheit bedarf daher keiner besondern Rechtfertigung, das Object selber ist gleichsam ihr Creditiv; hingegen ist sie als Erfahrung allezeit eingeschränkt und zufällig; wir wissen blos, daß wir uns jetzt dieses oder jenes so oder anders vorstellen, daß es also für uns das ist, aber nicht, daß es an sich überall und allezeit so ist und seyn muß. Allein in dem Ganzen unserer Erkenntniß liegen immer auch Begriffe und Urtheile, oder Vorstellungen, die allgemein-wahr sind und Nothwendigkeit enthalten; diese können nicht so, wie jene, als aus wirklichen Gegenständen entsprungen, oder als durch sie gegeben, angesehen werden, weil sie sonst auch, wie die Erfahrung, blos zufällig wären; woher sind nun diese, und worauf gründet sich ihre Wahrheit und Gültigkeit? Diese Frage ist leicht, wenn diese Vorstellungen als schon gegeben, als bloße Gedankendinge betrachtet werden, denn da sind sie nach dem Satz des Widerspruchs, was sie sind, nothwendig und allezeit.

(ana-

(analytische Urtheile.) Dadurch aber kommen wir über unsere Begriffe, über unser Denken nie hinaus; erst alsdann wird unsere Erkenntniß erweitert, wenn sich unsere Vorstellungen auf wirkliche Objecte beziehen, wenn das, was wir denken, wirklich auch da ist außer unserm Denken. Nun giebt es wirklich Vorstellungen und Urtheile, die uns sagen, nicht nur was wirklich da ist, sondern auch was nothwendig und allezeit daseyn muß, die sich also auf Objecte beziehen, und doch nicht durch sie gegeben, sondern a priori sind. Woher sind nun diese, und wodurch versichern wir uns von dieser ihrer objectiven Wahrheit? (synthetische Urtheile a priori.) Diese Frage ist schwerer, denn sie betrifft nicht eine subjective, sondern eine objective Gültigkeit, von welcher das bloße Princip der Identität der Grund nicht seyn kann, weil wir dadurch über das, was wir denken, nicht hinauskommen. Aber eben so wenig kann es die Erfahrung seyn, denn diese giebt nur Zufälligkeit, und setzt jene Begriffe und Urtheile immer schon voraus; was bleibt also noch übrig? — was nicht durch wirkliche Gegenstände gegeben seyn kann, das muß in dem Erkenntnißvermögen selber liegen; was aber da liegt, das macht alles Erkennen erst möglich, ist also a priori noch vor allen Gegenständen der Erkenntniß, und deswegen allgemein, wahr und nothwendig, aber doch nur als Bedingung möglicher Erfahrung. — Sehet hier den vollständigen Keim der ganzen Critik, so wie ihn schon die bisherige Einleitung in sich enthält! Es scheint auch alles fest zusammenzuhängen; ich zweifle aber dennoch, ob es eine ganz genaue Prüfung aushält.

Es ist wahr, wir haben Begriffe und Grundsätze, die uns nicht bloß sagen was wirklich da ist, sondern auch was daseyn muß; diese können nun freylich nicht als gegeben durch das, *was* sie *a priori* bestimmen,

angesehen werden; aber daraus folgt nicht, daß sie durch gar keine Dinge außer dem Erkenntnißvermögen gegeben seyn können, sondern a priori im Gemüthe selber und unabhängig liegen müssen. Nur durch die Gegenstände, die sie erst möglich machen, können sie nicht gegeben seyn, so wie auch die Erfahrung nicht durch die Gegenstände, die wir uns in ihr vorstellen, ursprünglich möglich oder wirklich wird, indem sie ja mit diesen Gegenständen völlig eins ist; aber sie können gegeben seyn durch wirklich außer uns vorhandene Urdinge, nach der Einrichtung und den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens, und nun läßt sich die Frage, wie eine Erkenntniß dessen, was daseyn muß, a priori möglich ist, gar leicht beantworten, ohne die Resultate der Critik daraus zu ziehen. Wir setzen es nemlich als ein *Factum voraus*, daß wir eine Erkenntniß von Objecten haben, denn ohne dieses Factum wird wenigstens kein nothwendiger Begriff jemals eine deutliche und entwickelte Erkenntniß — Diese Erfahrungs-Erkenntniß lösen wir in ihre Bestandtheile auf, und scheiden auf diese Art, was in ihr als Bedingung und als bedingt, als prius und als posterius enthalten ist. Vor dieser Analyse ist unsere Erkenntniß blos zufällig, empirisch und a posteriori, nach derselben hingegen ist sie nothwendig, allgemein, und a priori — in Rücksicht nemlich auf das vorausgesetzte Factum; immer aber ist und bleibt es dieselbe Erkenntniß, nur daß wir im erstern Fall die Gegenstände der Erkenntniß so nehmen, wie sie uns erscheinen, als wirkliche Dinge außer unserer Erkenntniß, und im andern so, wie sie wirklich sind, nemlich als Dinge, die blos in unserer Erkenntniß und durch dieselbe dasind. Daher kommt es, daß wir sie dort als Ursache und Quelle unserer Vorstellungen, hier aber als Wirkung und Resultat derselben betrachten, daß dort unser Erkennen das posterius

und hier das prius, daß es dort zufällig, und hier nothwendig ist. Allein diese Zufälligkeit und Nothwendigkeit will weiter nichts sagen, als — daß wir irgend ein Object erkennen und auf eine bestimmte Art erkennen, dies kann seyn oder nicht seyn; hingegen wenn wir einmal eine solche Erkenntniß als mögliches oder wirkliches Factum voraussetzen, so ist es nicht möglich, daß sie das, was sie ist, nicht sey. Dies ist aber ein blos identischer Satz, der uns zwar über unser Erkennen nicht hinausführt, aber es auch nicht verbietet, außer dem Erkenntnißvermögen und dem Erkannten noch etwas wirkliches anzunehmen, wodurch jenes so bestimmt wird, daß eine Erkenntniß von einer gewissen Art entsteht, die, wenn sie einmal da ist, nach dem principio identitatis das seyn muß, was sie ist. Mithin ist es klar, daß die Priorität der Erkenntniß vor dem Gegenstande nur eine Abstraction ist, die das Daseyn wirklicher Urdinge nicht ausschließt, ob wir gleich dieses Daseyn nicht darstellen können. Mit einem Wort: Es giebt Begriffe und Urtheile, durch die wir erkennen, was daseyn muß, noch vor allem wirklichen Daseyn der Dinge, dies heißt nichts anders, als: Wenn wir erst unsere Erkenntniß von Dingen zergliedert haben, und wissen, was sie enthält, so können wir alsdann, ehe sich uns ein Ding wirklich darstellt, sagen, was es seyn müsse, um zu dieser Erkenntniß zu gehören. Wer wird nun wol hierüber Beweise verlangen, aber wer auch den Schluß daraus ziehen: weil ein solcher Satz nothwendig und a priori ist und sich doch auf ein Object bezieht, so muß er, da dieses Object durch ihn erst möglich wird, also nicht seine Quelle seyn kann, in dem Erkenntnißvermögen a priori und allein liegen? In der Erkenntniß als einem Factum liegt er wol, aber diese Erkenntniß kann dennoch Resultat von einem für sich bestehen-

den

den und außer dem vorstellenden Subject vorhandenen Realgrund seyn, und muß es auch seyn, wenn uns unsere Erkenntniß nicht ganz und gar täuschen soll.

VII. Idee und Eintheilung der Critik der reinen Vernunft. p. 24 — 30.

Anmerk. Hier ist alles so leicht und deutlich, daß es keiner Auszüge und keiner Erläuterung bedarf; wir berufen uns also blos auf unsere bisherige Bemerkungen, und gehen jetzt zu dem Inhalt der Critik selber fort.

Der transscendentalen Elementarlehre

Erster Theil.

Transscendentale Aesthetik. p. 33.

§. 1.

Anschauung ist eine Erkenntniß, die sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, sie fordert, daß uns der Gegenstand gegeben werde, und dies geschieht bey uns, indem er das Gemüth afficirt (durch die Sinnlichkeit).

§. 2.

Durch den Verstand und seine Begriffe werden die Anschauungen gedacht; alles Denken also muß sich auf Anschauungen zuletzt beziehen, denn außer diesen kann uns kein Gegenstand gegeben werden.

Anmerk. 1. Man kann Anschauungen und Begriffe immerhin als die ursprünglichen Elemente unserer Erkenntniß von einander absondern, nur muß man dabey nie vergessen, daß dies eine bloße Abstraction, daß in der Wirklichkeit diese Trennung nie vorhanden ist, so daß Anschauungen allein eine Erkenntniß wären, oder sich uns Gegenstände darstellen könnten, ohne unser Bewußtseyn und Denken. Dies will unser Philosoph selber nicht, aber um derer willen, die sich nicht sogleich in solche Abstractionen zu finden wissen, ist diese Erinnerung nothwendig.

Anmerk. 2. Durch Anschauung wird uns ein Gegenstand gegeben, das heißt, wir stellen uns etwas, das wir von uns und unserm Denken unterscheiden, so vor, als ob es wirklich außer unserer Vorstellung da wäre, und durch sein Verhältniß gegen uns diese Vorstellung erzeugte; allein daraus folgt noch nicht, daß dieser vorgestellte Gegenstand wirklich das ist, was er zu seyn scheint, nemlich der für sich bestehende Realgrund unserer Vorstellungen. Dies ist gar nicht möglich, denn so bald wir nur nachdenken, so finden wir, daß dieser Gegenstand selber nichts anders als Vorstellung in uns ist, wie kann er also zugleich Ursache derselben seyn? Wir haben immer Grund zu vermuthen, daß ein solcher Realgrund vorhanden sey, dahin leitet uns die Vorstellung selber, nur müssen wir ihn nie verwechseln mit dem uns vorgestellten Gegenstand. Wenn man also von objectiver Realität irgend einer Vorstellung spricht, so hat dies einen doppelten Verstand, denn es heißt entweder nur so viel, die Vorstellung giebt uns irgend ein von ihr verschiedenes Etwas als wirklich vorhanden und uns gegenwärtig, oder die Vorstellung und dieser ihr Inhalt hat einen außer uns in der That vorhandenen Realgrund, dem sie entspricht. Aus dem Daseyn eines Gegenstandes in der ersten Bedeutung

folgt

folgt das Daseyn eines absoluten Realgrunds nicht unmittelbar, sondern erst durch einen Vernunftschluß; eben dies macht aber auch, daß eine Vorstellung, die keinen solchen Gegenstand wirklich darstellt, deswegen nicht nothwendiger Weise der objectiven Realität in der zweyten Bedeutung beraubt seyn muß. Wenn daher Kant sagt, unsere Begriffe müssen sich auf Anschauungen beziehen, wenn ihnen Gegenstände entsprechen sollen, weil uns auf keine andere Art Gegenstände gegeben werden, so ist dies zwar nach der ersten Bedeutung wahr, aber nicht nach der zweyten; und wenn wir es genau ansehen, so heißt es nicht mehr und nicht weniger, als, was wir denken, muß sinnlich dargestellt werden, wenn es kein bloßer Gedanke seyn, sondern ein Sinnending ausdrücken soll.

---

pag. 34 — 36.

§. 3.

Empfindung ist die Wirkung eines uns afficirenden Gegenstandes auf die Vorstellungs-Fähigkeit; Erkenntniß, die dadurch entsteht, heißt empirisch, und ihr noch unbestimmter Gegenstand Erscheinung.

§. 4.

In der Erscheinung ist Materie das, was der Empfindung correspondirt; Form hingegen, was macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann.

§. 5.

Da das, worin sich die Empfindungen ordnen, und in gewisse Form gestellt werden, nicht

selbst wieder Empfindung seyn kann, so ist zwar die Materie a posteriori nur gegeben, die Form hingegen muß a priori im Gemüthe liegen.

§. 6.

Diese Form der Sinnlichkeit, in so fern sie a priori im Gemüthe liegt, und von allem, was zur Empfindung und zum Verstande gehört, abgesondert wird, heißt reine Anschauung; sie ist, wenn Sinnlichkeit ganz isolirt wird, von einer doppelten Art (Raum und Zeit), und die Wissenschaft, die diese Principien der sinnlichen Erkenntniß a priori behandelt, heißt transscendentale Aesthetik.

* * *

Anmerk. 1. Wenn sich uns irgend etwas gegenwärtig darstellt, so können wir jedesmal das Ding, das sich darstellt und seine Beschaffenheit, hernach aber auch unsere Vorstellung desselben und ihre besondere Bestimmung von einander unterscheiden; wir können also das Ding und seine Beschaffenheit betrachten, wie es als für sich bestehend erscheint, und wie es in und durch unsere Vorstellung da ist. Nach der strengen Wahrheit ist zwar diese Absonderung eine bloße Abstraction, denn an sich ist Vorstellung und Gegenstand völlig eins, es ist aber dennoch zur Aufklärung unserer Erkenntniß nützlich, sie anzustellen, nur müssen wir dabey nie vergessen, daß wir damit immer nicht über unsere Erkenntniß hinauskommen, daß wir sie nur so, wie sie erscheint, und nicht wie sie an sich ist und entsteht, in ihre Bestandtheile auflösen; und daß, wenn wir einmal diese Absonderung gemacht haben, und Schlüsse daraus herleiten, die von einander abgesonderte Theile nicht mit einan-

einander verwechselt werden dürfen. Dies letztere scheint hier unserm Philosophen begegnet zu seyn, daher müssen wir die Sache noch genauer entwickeln.

Anmerk. 2. Bey aller sinnlichen Erkenntniß, bey allen Anschauungen läßt sich Materie und Form von einander unterscheiden, und nur jene ist allezeit a posteriori, diese hingegen stets a priori, und also im Gemüthe selbst vorhanden. Auf diesem Satz beruhet die ganze transscendentale Aesthetik, besonders aber kommt es hier auf die Folgerung an, daß die Form, weil sie a priori ist, im Gemüthe selber liegen müsse. Allein wir erinnern uns aus dem Vorhergehenden, daß dies eine bloße Hypothese ist, die, weil noch ein Drittes möglich ist, nur alsdann zur unumstößlichen Wahrheit wird, wenn dieses Dritte als unzulässig und untauglich verworfen werden kann. Wenn wir nemlich auch zugeben, daß nur die Materie a posteriori, die Form hingegen jederzeit a priori seyn müsse, so heißt dies weiter nichts, als, nur das, was in unserer sinnlichen Erkenntniß als Materie erscheint, kann so angesehen werden, als ob es durch den sich darstellenden Gegenstand erzeugt oder gegeben wäre; die Form hingegen muß, in Rücksicht auf diesen Gegenstand, als a priori vorhanden betrachtet werden; da nun aber dieser Gegenstand nicht der wahre Realgrund unserer Vorstellung seyn kann, weil er diese Vorstellung selber ist, sondern selbst erst einen obgleich uns undarstellbaren Realgrund außer ihm voraussetzt, so kann eben dieses Urding, das als Quelle unserer Vorstellung eines Gegenstands der Materie nach angenommen werden muß, es auch der Form nach seyn, und da nur der vorgestellte Gegenstand von diesen Ansprüchen ausgeschlossen wird, und unser Gemüth oder unsere Vorstellungsfähigkeit, die uns als Vermögen selber unbekandt ist,

nicht die mindeste Prärogative erhält, so ist es weit vernünftiger, unsere Vorstellung sowol der Form, als der Materie nach von einem außer uns vorhandenen Realgrund und unserm Erkenntnißvermögen zugleich, als von diesem allein herzuleiten. Wenigstens ist schlechterdings kein Grund vorhanden, daraus, daß die Form nicht durch die vorgestellten Gegenstände erst gegeben, sondern vor denselben vorausgesetzt werden muß, den Schluß zu machen, daß sie also blos subjectiv sey, uud im Erkenntnißvermögen liege. Dieses wird noch deutlicher werden, wenn wir jetzt die Gedanken unsers Philosophen Satz für Satz zergliedern.

Anmerk. 3. In einer jeden Darstellung eines Gegenstands können wir durch die Abstraction folgende Momente bemerken: wir können nemlich das Ding, das sich uns darstellt, als für sich und außer uns vorhanden, aber auch als von uns und in unserm Bewußtseyn vorgestellt betrachten; als ein für sich bestehendes Ding hat es Materie und Form; Materie, in so fern es ein wirkliches Etwas ist, ein gewisses Mannigfaltiges in sich enthält; Form, in so fern dieses Etwas auf eine gewisse Art bestimmt, das Mannigfaltige auf gewisse Weise geordnet ist. Eben so ist aber auch das Ding beschaffen, in so fern es uns erscheint; auch in der Erkenntniß desselben muß beides Materie und Form ausgedruckt seyn, das heißt, es ist etwas in unserer Erkenntniß, das dem Dinge an sich, und etwas, das seiner bestimmten Art und Beschaffenheit entspricht, nemlich die Vorstellung des Mannigfaltigen selbst, und die Vorstellung seiner Verbindung, oder dessen, worinnen es geordnet ist. Diese Momente, die sich wenigstens in Gedanken von einander unterscheiden lassen, liegen ohne Zweifel auch in dem Vortrag unsers Philosophen zum Grunde; aber ich glaube, sie werden bisweilen

mit

mit einander verwechselt, daher kommen alsdann Schlüsse zum Vorschein, die keinen Bestand haben. Wenn wir nemlich nach dieser Abstraction den Gegenstand einer Vorstellung als außer uns, und als in unserer Erkenntniß liegend, wenn wir das Ding an sich, und unsere Vorstellung desselben einander gegenüber setzen, so hat die Sache gar keine Schwierigkeit. Betrachten wir zuerst das Ding als außer uns und für sich bestehend, und unsere Erkenntniß als die Wahrnehmung desselben, so erscheint es uns, sowol der Materie als der Form nach, als das prius, und unsere Erkenntniß, gleichfalls der Materie und der Form nach, als das posterius; betrachten wir hingegen das Ding als vorgestellt in uns, als in unserer Erkenntniß liegend, und also unsere Erkenntniß als ursprüngliche Vorstellung desselben, so ist das Ding das posterius, und unsere Vorstellung das prius, wiederum sowol der Form als der Materie nach. Die erste Betrachtung stellt die Sache so vor, wie sie wirklich erscheint, die andere so, wie sie das Nachdenken und die Reflexion herausbringt, obgleich alsdann, wie wir schon gesehen haben, durch die Priorität unserer Vorstellung nicht aller außer uns vorhandene Realgrund, sondern nur das vorgestellte Ding von dem Anspruch auf Bewirkung dieser Vorstellung ausgeschlossen wird. Es ist jetzt klar, daß in unserer sinnlichen Erkenntniß Form und Materie gleiche Schicksale haben, daß sie beide, je nachdem man den Gesichtspunct nimt, angesehen werden könne als a priori, aber beide auch als a posteriori; allein die Unterscheidung der oben angegebenen Momente scheint von unserm Philosophen nicht immer so genau beobachtet worden zu seyn, daher kommt es, daß nach seiner Vorstellung die Materie allezeit a posteriori und die Form a priori ist. Die Materie aller Erscheinung, sagt er, ist uns nur a posteriori gegeben, denn Mate-

rie ist das, was der Empfindung entspricht, Empfindung aber ist die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungs-Fähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden. Hier wird die Sache vorgestellt, wie sie erscheint; der Gegenstand, der sich uns darstellt, wird betrachtet als ein für sich bestehendes Ding, als die Quelle unserer Erkenntniß, als das, was unsere Sinne afficirt, und dadurch eine Vorstellung seiner selbst in unserm Bewußtseyn erzeugt; da ist denn freylich diese Vorstellung nicht anders möglich, als daß der Gegenstand vorhergeht, und die Erkenntniß desselben folgt; mithin ist er uns, seiner Materie nach, oder als wirkliches Etwas, in der Vorstellung immer nur a posteriori gegeben, das heißt, es ist unmöglich, daß wir irgend etwas empfinden, irgend etwas als wirklich vorhanden und gegenwärtig vorstellen könnten, ohne daß in unserm Bewußtseyn dieses etwas als für sich bestehend vorhanden wäre, und durch seine Gegenwart in unsere Erkenntniß aufgenommen würde. Die Form hingegen liegt allezeit im Gemüthe a priori bereit, denn sie ist das, was macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, oder das, worinnen sich die Empfindungen ordnen und darstellen. Dieses aber kann nicht selbst wiederum Empfindung seyn, denn dadurch wird Empfindung erst möglich. Hier wird Erkenntniß als Factum schon vorausgesetzt, und die Sache genommen, wie sie durch Vernunftschlüsse dargelegt wird; Empfindung oder das Mannigfaltige der Erscheinung ist in unserer Erkenntniß schon vorhanden, folglich die Materie schon geordnet, und der Gegenstand in der Vorstellung ausgedrückt und bestimmt; wie kann nun das, was ihn ausdrückt und bestimmt, durch ihn erst möglich werden, oder gegeben seyn, da er ohne dasselbe gar nicht seyn könnte? er wird also selber erst möglich dadurch, und

so

so ist die Form das prius, und, was dadurch bestimmt wird, das posterius. Wenn also bey unserm Philosophen von der Posteriorität der Materie die Rede ist, so vergleicht er die Materie in der Vorstellung mit dem Gegenstande, so fern er außer der Vorstellung erscheint, also Wirklichkeit in der Vorstellung mit der Wirklichkeit im Object; ist aber von der Priorität der Form die Rede, so vergleicht er die Form in der Vorstellung nicht mit der Form oder mit der Materie im Object, sondern mit dem Gegenstand und seiner Materie auch in der Vorstellung, also Möglichkeit in der Vorstellung mit der Wirklichkeit in der Vorstellung. Da ist denn freylich das Resultat unleugbar, daß in diesem Gesichtspuncte die Materie allezeit a posteriori, und die Form a priori ist; aber dieses Resultat in der gewöhnlichen Sprache ausgedrückt, ist es wol etwas andres, als der ganz identische Satz, daß die Wirklichkeit eines Dinges nur durch die Wirklichkeit desselben in der Vorstellung, die Möglichkeit hingegen auch ohne Wirklichkeit vorgestellt werden könne, und vor derselben gedacht werden müsse? Dies wird nun zwar niemand leugnen, aber auch niemand daraus schließen, daß, wenn von absoluter Wahrheit die Rede ist, nur die Materie durch einen wirklichen Gegenstand außer unserer Erkenntniß gegeben sey, und die Form a priori im Gemüthe liege. Der Gegenstand, durch den die Materie in der Erkenntniß gegeben seyn soll, ist ja diese vorgestellte Materie selbst, und nur durch diese kann die Form nicht gegeben seyn; allein deswegen kann sie dennoch, wie die Materie, in einem Urding, als der absolut-wahren Ursache unserer ganzen Erkenntniß, gegründet seyn.

Trans-

Transscendentale Aesthetik.

Erster Abschnitt.

Vom Raum.

Metaphysische Erörterung. p. 37 — 40.

§. 7.

Raum ist, wie die Zeit, entweder ein wirkliches Wesen, oder eine Bestimmung der Dinge, entweder so, daß sie ihnen zukommen würde, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder so, daß sie nur an der Form der Anschauung allein haftet, und also blos an der subjectiven Beschaffenheit unsers Gemüths.

§. 8.

Raum ist kein empirischer, von äußern Erfahrungen abgezogener Begriff, denn jede Erfahrung des Außereinanderseyns hat die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen.

§. 9.

Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußern Anschauungen zum Grunde liegt, denn man kann wol die Gegenstände aus dem Raum, aber nicht den Raum von diesen Gegenständen hinwegdenken.

§. 10.

Der Raum ist kein discursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung; denn es ist nur ein Raum, und alle Theile sind nicht vor demselben, sondern in demselben — Einschränkungen des einigen allbefassenden Raums; daher werden auch alle geometrische Sätze nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern aus der Anschauung a priori abgeleitet.

§. 11.

§. 11.

Der Raum wird vorgestellt als eine unendliche gegebene Größe, er enthält alle Theile des Raums nicht wie allgemeine Begriffe unter sich, sondern in sich, ist also ursprünglich eine Anschauung a priori.

* * *

Anmerk. 1. Diese Erläuterung scheint zwar beym ersten Anblick unwidersprechlich wahr zu seyn; allein wir dürfen uns nur wieder unserer vorhergehenden Bemerkungen erinnern, so werden wir uns dennoch aus den künstlichen Irrgängen ohne große Mühe herausfinden. Raum und Zeit, sagt unser Philosoph, sind entweder wirkliche Wesen, Dinge für sich, oder Bestimmungen anderer Dinge, und zwar so, daß sie entweder an diesen Dingen selber, oder an der bloßen Form ihrer Anschauung haften, und also a priori im Gemüthe liegen. Diese Eintheilung des Begriffs ist nicht vollständig, daher kann sie auch keine gültige Schlüsse geben. Die Dinge, von denen hier die Rede ist, sind entweder die von uns wirklich vorgestellten Dinge, wie sie in unserer Erkenntniß, in unserm Bewußtseyn liegen, oder es sind Dinge, die in der That für sich bestehen, und als der wirkliche Realgrund unserer Vorstellungen und ihres Inhalts außer unserer Erkenntniß vorhanden sind, so daß wir sie uns zwar nicht darstellen, aber doch aus Vernunftgründen voraussetzen können. Man erkennt leicht, daß dies fehlende Glied hier noch nicht ausgelassen werden darf, denn daß gar keine solche wahre Urdinge von uns vorausgesetzt werden dürfen, dies müßte von unserm Philosophen erst bewiesen, aber nicht schon hier ohne Beweis angenommen werden. Ergänzen wir nun aber in der obigen Eintheilung dies fehlende Glied, so ergiebt sich etwas ganz

anderes; denn nun müssen die Sätze so zusammengefügt werden: Raum und Zeit sind entweder wirkliche Dinge, oder Bestimmungen wirklicher Dinge; in beiden Fällen wird die Sache genommen entweder wie sie in unserer Vorstellung, oder außer derselben und an sich ist, so daß Raum und Zeit, wenn sie wirkliche Dinge sind, es entweder nur in unserer Vorstellung, oder auch außer und ohne dieselbe sind; und wenn sie Bestimmungen anderer Dinge sind, sie gleichfalls nur entweder an den Dingen in unserer Vorstellung, oder an Dingen außer derselben haften, und zwar in beiden Fällen wiederum so, daß sie entweder zur Materie oder zur Form, zur Wirklichkeit oder zur Möglichkeit dieser Dinge gehören. Was hat nun Kant bewiesen? er hat blos das eine Glied, daß sie Bestimmungen der Dinge sind, ohne genauere Entwicklung der darunter enthaltenen Unterabtheilungen, angenommen; und daraus, daß sie nicht als zur Materie der von uns vorgestellten Dinge, sondern als zu ihrer Form gehörig angesehen werden müssen, den Schluß gemacht, daß sie also noch vor diesen Dingen a priori gedacht werden müssen, und daher nirgends anders als im Gemüthe selbst gegründet seyn können — — allein dies folgt ganz und gar nicht; denn wenn gleich Zeit und Raum keine wirkliche Wesen, sondern Bestimmungen anderer Dinge sind, und wenn sie gleich in unserer Vorstellung nicht zur Materie, sondern zur Form der von uns vorgestellten Dinge gehören, so können sie — zwar nicht von diesen Dingen — aber doch von einem außer dem Gemüthe vorhandenen Realgrund als ihrer Quelle abgeleitet werden; mithin müssen sie wol als a priori und im Gemüthe selber liegend gedacht werden, aber nicht absolute, sondern nur in Rücksicht auf die von uns vorgestellten oder vorzustellenden Dinge, so daß hernach unsere ganze Vorstellung sowol der Wirklichkeit als der

Mög-

Möglichkeit, der Materie als der Form nach, sowol der Dinge selbst, als des Raums und der Zeit, worinnen sie uns erscheinen, durch diesen wirklich außer uns sich befindenden Realgrund unserm Erkenntnißvermögen gemäß erzeugt worden ist; und so würde denn freylich Zeit und Raum ohne unsere Vorstellung für uns ganz verschwinden, aber mit ihnen zugleich auch die vorgestellten Dinge selbst, hingegen bliebe dennoch auch ausser dem subjectiven Erkenntnißvermögen etwas übrig, was diesem gemäß beide Vorstellungen bewirkt hätte. Wir haben nicht nöthig, das, was wir hier als möglich annehmen, als etwas wirkliches darzuthun; denn, wenn es nur möglich ist, so fällt das Kantische System von selbst, und wir haben alsdann die Freyheit wieder wie vorher, es auch als wirklich anzunehmen, weil es doch unserer ganzen Erkenntnißart weit gemäßer ist, als die Voraussetzung, daß unsere Vorstellungen ohne einen wahren Realgrund außer uns einem leeren Schattenspiel gleich seyn. Es ist also schon genug, wenn wir auf diese Art nur zeigen, daß uns unser Philosoph den Beweis seines Hauptsatzes immer noch schuldig ist; und daß er es ist, dies werden wir noch viel deutlicher einsehen, wenn wir nun die obige Erörterung selber Stück vor Stück durchgehen.

Anmerk. 2. Raum ist kein empirischer aus Erfahrung erborgter Begriff, das heißt, in einer jeden Erfahrung des Außereinanderseyns wird der Begriff des Raums schon angetroffen, er gehört also wol unserer Erkenntniß, aber nicht seinem Ursprung nach, zur Erfahrung, er würde ohne die Wahrnehmung des Außereinanderseyns uns nie bekandt geworden seyn; aber er kann nicht als Resultat dieser Wahrnehmung, nicht als entsprungen aus derselben und als erzeugt durch sie angesehen werden, sondern muß als ihre Bedingung in dem Gemüthe zum voraus schon liegen — — daher ist

auch

auch diese Vorstellung völlig nothwendig und allgemein. — — Dies alles ist unter den obigen Bestimmungen ganz wahr, aber dadurch werden nur die Dinge, die im Raum sich befinden, also nur die von uns vorgestellte Dinge von dem Anspruch auf die Bewirkung jenes Begriffs ausgeschlossen, nur diese können ihn nicht erst geben, nur in Rücksicht auf sie ist er a priori allgemein und nothwendig, in so fern sie außer einander vorgestellt werden sollen, weil Vorstellung des Außereinanderseyns und des Raums völlig identisch ist; hingegen kann dieser Begriff seinem Ursprung nach dennoch zusammenhängen mit einem außer dem Gemüth sich befindenden Realgrund, dieser bestimmt das Erkenntnißvermögen so, daß hernach in demselben Gegenstände im Raum vorgestellt werden, mithin ist die Vorstellung des Raums und der Dinge in demselben zugleich da, und durch einen und eben denselben Grund außer uns, obgleich unserm Erkenntnißvermögen gemäß, bewirkt. Wollten wir hernach fragen, was denn aber dieser Realgrund an sich und vor aller unserer Erkenntniß sey, was das sey, das die Vorstellung solcher Gegenstände und des Raums in unserer Erkenntniß erzeuge, so wäre dies lächerlich, denn da wollten wir etwas wissen, was doch als außer aller unserer Erkenntniß liegend angenommen wird; es ist schon genug, wenn nur ein solcher Realgrund vorausgesetzt werden kann, hierzu aber leitet uns unsere Erkenntnißart selber, indem sie ja wirklich uns erscheint, als bewirkt durch Objecte außer uns und außer einander.

Raum ist eine nothwendige Vorstellung, das heißt, das Außereinanderseyn wirklicher Dinge kann nicht vorgestellt werden ohne Vorstellung des Raums, oder, welches ganz einerley ist, des Außereinanderseyns; sie ist also freylich nothwendig, aber so ist auch die Vorstellung der Wirklichkeit nothwendig, denn wirk-

liche

liche Dinge können auch nicht ohne die Vorstellung dieser Wirklichkeit vorgestellt werden. Was helfen aber solche identische oder tavtologische Sätze? Sagt man hiegegen, daß doch das Außereinanderseyn oder der Raum allein vorgestellt werden könne ohne wirkliche Dinge außer einander, aber nicht diese Dinge ohne Raum oder ohne das Außereinanderseyn, so ist dies zweydeutig — wir können nemlich, wenn wir irgend einmal wirkliche Dinge außer einander oder im Raum vorgestellt haben, von ihrer Wirklichkeit abstrahiren, und uns das Außereinanderseyn oder den Raum allein vorstellen, aber eben so können wir auch von ihrem Außereinanderseyn abstrahiren, und blos ihre Wirklichkeit betrachten; nur alsdann ist diese Abstraction unmöglich, wenn die wirklichen Dinge immer noch als Dinge außer einander, oder als Dinge im Raum vorgestellt werden sollen. Allein auf diese Art kommen wir nie zu einer absoluten, sondern bleiben immer nur bey einer relativen Nothwendigkeit, wie sie ein jeder identischer Satz enthält. Daß wir wirkliche Dinge außer einander vorstellen, dies ist ein Factum, das seinen Grund freylich nicht in diesen vorgestellten Dingen, in so fern sie von uns vorgestellt werden, aber deswegen doch in einem wirklichen Objecte außer uns haben kann; setzen wir hingegen dieses Factum einmal voraus, so können wir zwar die Vorstellung des Raums oder Außereinanderseyns nicht mehr hinwegnehmen, ohne das Factum selbst aufzuheben, weil diese Vorstellung schon im Facto liegt; aber diese Nothwendigkeit beruhet blos auf dem Princip der Identität, und gar nicht auf einer solchen Priorität im Gemüth, die allen objectiven Realgrund ausschlösse.

Raum ist endlich auch kein discursiver Begriff, sondern eine Anschauung, denn jeder Theil desselben liegt in einem als unendliche Größe gegebenen allbefassen-

den Raum — auch dieses geben wir gerne zu, nur folgt daraus wieder nicht, daß dieser allbefassende Raum völlig a priori im Gemüthe liege, und von allem auswärtigen Realgrunde unabhängig sey. Eben das Ding, oder die Dinge, denen die von uns vorgestellte Dinge als ihre Resultate oder Nachbilder entsprechen, erzeugen auch die Vorstellung in uns, und wenn sie nun einmal da ist, so können wir sie auch ohne wirkliche Dinge betrachten, trennen, verbinden nach dem Princip des Widerspruchs und der Identität, folglich auf eine nothwendige und apodictische Weise, ohne daß diese Vorstellung mit ihren Bestimmungen eine blos subjective Form unseres Gemüths seyn müßte, deswegen weil sie kein discursiver Begriff ist.

Transscendentale Erörterung. p. 40 — 41.

§. 12.

Geometrie ist eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch a priori bestimmt; Raum muß also ursprünglich eine Anschauung seyn, die a priori in uns angetroffen wird, und also blos im Subjecte als die Form des äußern Sinnes ihren Sitz hat. Diese Erklärung allein macht die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniß a priori begreiflich.

* * *

Anmerk. Durch unsere bisherige Bemerkungen haben wir uns die Beurtheilung dieser transscendentalen Erläuterung ungemein leicht gemacht. Wir wissen nun, was eine synthetische Erkenntniß a priori heißen soll; wir wissen also auch, was sie voraussetzt und nicht vor-

aus-

aussetzt. Es ist wahr, Geometrie ist synthetisch, sie verknüpft ihre Sätze nicht nach bloßen Begriffen, sondern außer denselben in der Anschauung (des Raums), dieser also ist ihr Object; sie ist auch a priori, ihre Sätze sind möglich und gültig noch vor allen wirklichen Gegenständen im Raum, dieser muß also auch a priori, das heißt, vor allen wirklichen Gegenständen, und ohne dieselbe angeschaut, betrachtet, und bestimmt werden können; sie ist endlich auch nothwendig und apodictisch, die Bestimmungen des Raums können also nicht als empirische data angesehen werden, sie müssen vielmehr als Bedingungen der Erfahrung für sich wahr und gewiß seyn; also muß die Vorstellung des Raums dem Gemüthe als subjective Form des äußern Sinnes, nicht als objective an den Gegenständen selber haftende Bestimmung beywohnen: auch dieser Schluß ist richtig, wenn blos von den Gegenständen, in so fern sie in unserer Vorstellung gegründet sind, die Rede ist, diese können freylich die Vorstellung des Raums nicht erst möglich machen oder geben; wie könnte er sonst a priori angeschaut und a priori mit apodictischer Gewißheit bestimmt werden? er muß also, eben so wie diese Gegenstände selber, in so fern diese blos in unserer Erkenntniß liegen, anderswoher kommen, und also in Rücksicht auf sie in dem Gemüthe a priori seyn; aber daraus folgt nicht, daß unser Gemüth ohne allen andern außer demselben liegenden Realgrund die unabhängige Wurzel und Quelle dieser Vorstellung seyn muß. Es ist wahr, wir können einen solchen Realgrund, ein solches Urding nicht gegenwärtig darstellen, denn da wäre es immer wieder Vorstellung, nicht Urding; aber unser Erkenntnißvermögen als radicales Vermögen können wir eben so wenig uns darstellen, um durch Anschauung zu erkennen, was etwa in demselben gegründet seyn möchte oder nicht, denn dadurch würde unser Erkenntnißver-

mögen selbst gleichfalls wieder zur Vorstellung in uns, und hörte auf, Quelle oder Ursache des Vorstellens zu seyn. Es ist also, wenn Kant das Erkenntnißvermögen des Subjects für den unabhängigen und letzten Sitz des Raums und seiner ursprünglichen Vorstellung erklärt, dieses blos eine Schlußfolge, die, wie er selber sagt, nur darauf beruht, daß sonst die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniß a priori nicht begreiflich wäre. Allein dies ist ganz willkührlich angenommen. Durch eine solche Priorität des Raums wird die Nothwendigkeit der Geometrie gar nicht begreiflich, wenigstens nicht begreiflicher, als durch die gewöhnliche Voraussetzung, sie hat also auch kein Recht diese zu verdringen, vielmehr müssen wir unser bisheriges System, als unserer ganzen Erkenntnißart gemäß, dem Kantischen vorziehen. Nehmen wir an, daß der Raum a priori im Gemüthe liege, so wird es nun zwar begreiflich, daß wir ihn und seine Eigenschaften rein und von wirklichen Gegenständen unabhängig betrachten, und noch vor aller empirischen Wahrnehmung Urtheile formiren können, die hernach in der Wahrnehmung nothwendig wahr seyn müssen; allein daß diese Sätze noch vor aller Wahrnehmung apodictische Gewißheit haben, dies beruhet eigentlich darauf, daß sie nach dem Principio identitatis verknüpft werden; dieser Identität werden wir uns bewußt noch vor aller empirischen Wahrnehmung, und dieses Bewußtseyn ist möglich, weil das Object, die Anschauung noch vor aller Wahrnehmung da ist; auf dieser Priorität beruht also nur das Daseyn oder die Möglichkeit der Sätze selber, hingegen ihre Nothwendigkeit und apodictische Gewißheit ist eine Folge der Identität. Woher wissen wir nun, daß diese a priori bestimmte Eigenschaften des Raums in der wirklichen Erfahrung nothwendigerweise angetroffen werden müssen? Freylich wol daher,

weil

weil der Raum subjective Form des äußern Sinnes ist, aber woher wissen wir dies? Etwa, weil sonst die Bestimmungen des Raums keine apodictische Gewißheit haben könnten an sich und vor aller Erfahrung? dies ist, wie wir gesehen haben, falsch, denn diese Nothwendigkeit beruht auf der Identität der Sätze selber. Oder, weil sie keine Gewißheit haben könnten in der Erfahrung? dies ist ein offenbarer Zirkel, denn nun schließt man so: die Bestimmungen des Raums müssen in der wirklichen Erfahrung angetroffen werden, weil Raum subjective Form des Anschauungs-Vermögens ist, und dies ist der Raum, weil seine Bestimmungen in der Erfahrung angetroffen werden müssen. Soll nun dieser Zirkel vermieden werden, so muß man die Sätze so verbinden: daß wir uns Raum überhaupt vorstellen, dies *ist*, wie Kant selber sagt, Erfahrung, ein bloßes Factum, denn *der Zeit nach ist* Erfahrung der Anfang aller unserer Erkenntniß, wir erlangen also diese Vorstellung zuerst und zugleich mit der Vorstellung wirklicher Gegenstände außer uns und außer einander; daß wir uns keine wirkliche Gegenstände anders als außer uns und außer einander vorstellen können, dies ist gleichfalls ein Factum; daß wir diese Dinge und ihr Außereinanderseyn von einander absondern können, ist wiederum Erfahrung; daß das Außereinander die Vorstellung des Raums voraussetze, oder vielmehr identisch mit ihr sey, ist uns abermal nur durch Erfahrung bekandt; daß endlich das, was wir vom Raum erkennen, auf das Princip der Identität zurückgeführt werden könne, auch dieses ist Thatsache, durch unmittelbares Bewußtseyn uns bekandt; — — Setzen wir nun alle diese Facta voraus, so ist es freylich nothwendig, daß alle uns wirklich darstellbare Dinge im Raum erscheinen müssen, und daß das, was wir vom Raum erkennen, nicht nur an sich, weil es auf dem Satz des Widerspruchs

beruht, apodictisch gewiß sey, sondern auch in der Erfahrung wirklicher Gegenstände außer uns angetroffen werden müsse, weil das Außereinanderseyn und der Raum identische Vorstellungen, und nach der obigen Voraussetzung Bedingungen der Möglichkeit äußerlicher Gegenstände sind. Allein alle diese Voraussetzungen finden statt, man mag die ursprüngliche Vorstellung des Raums aus dem Gemüthe allein, oder aus einer andern fremden Quelle herleiten, wenn sie nur nicht erst durch die von uns vorgestellten Gegenstände, sondern zugleich mit denselben und als die Vorstellung ihres Außereinanderseyns gegeben ist, denn nun kann der Raum von ihnen wirklich abgesondert, und nach seinen reinen Bestimmungen gedacht werden, so daß hernach diese Erkenntniß, insofern sie auf dem Principio identitatis beruht, apodictische Gewißheit hat, und nicht nur vor aller Erfahrung, sondern auch in derselben gelten muß. Wir kommen also auch bey dieser transscend. Erläuterung auf das vorige Resultat. Wäre Raum erst durch die von uns vorgestellten Gegenstände möglich, so könnte er nie rein und a priori, das heißt, ohne und vor denselben angeschaut, und nichts mit apodictischer Gewißheit von ihm ausgesagt werden, das noch vor aller Erfahrung eingesehen würde, weil er ja ohne und vor Erfahrung gar nicht möglich wäre; ist hingegen Raum zwar nicht durch diese Dinge, aber zugleich mit ihnen gegeben, so behält Geometrie ihre Nothwendigkeit und Wahrheit, diese Vorstellung mag ursprünglich im Gemüthe selber und allein liegen, oder durch einen fremden Realgrund, durch Urdinge, in unserer Erkenntniß erzeugt werden. Mithin führt uns die transscend. Erörterung eben so wenig als die metaph. zu einer Priorität des Raums, wie Kant sie behauptet und behaupten muß, wenn seine folgende Schlüsse gelten sollen.

Schlüsse aus obigen Begriffen. p. 42 — 45.

„Da wir die Prämissen sorgfältig untersucht, und, „wie ich glaube, genau bestimmt haben, so wird es „nicht nöthig seyn, über die daraus gefolgerten Schlüsse „weitläufige Anmerkungen zu machen. Wir müssen „nur immer die Dinge, die wir uns wirklich vorstel„len, von den Dingen unterscheiden, die wir außer „unserer Vorstellung voraussetzen, so wird alles deut„lich werden.„

§. 13.

Raum stellet gar keine Eigenschaft oder Bestimmung irgend eines Dinges an sich vor, denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge selber, welchen sie zukommen, a priori angeschaut werden.

* * *

Anmerk. Raum ist eine Vorstellung, die nicht erst durch die von uns im Raum vorgestellte Dinge möglich wird, mithin eine Vorstellung, die nicht so an ihnen haftet, daß sie als zu ihnen selbst, zu ihrer Wirklichkeit oder Materie gehörig angesehen werden müßte; andere Dinge aber stellen sich uns nicht dar, Raum kann also nie als Eigenschaft irgend eines sich uns darstellbaren Dinges angesehen werden; aber — — auch nicht als Bestimmung unserer Erkenntniß, die aus einer von dem subjectiven Erkenntnißvermögen verschiedenen und unabhängigen Quelle entspringt?? Wir haben gesehn, daß dies noch gar nicht ausgeschlossen wird. Bleiben wir also innerhalb unserer Erkenntniß, so ist Raum eine bloße Vorstellung, kein wirkliches Ding an sich, und auch keine Eigenschaft eines Dinges an sich, so wie die im Raum vorgestellte Dinge auch; denn wie sollte eine Vorstellung in ein Ding an sich, oder ein

Ding an sich in eine Vorstellung sich verwandeln? Gehen wir hingegen auf den Ursprung unserer Erkenntniß, so kann die Vorstellung des Raums eben sowol als der Dinge im Raum außer unserm Erkenntnißvermögen noch irgendwo gegründet seyn, und dies ist auch unserer ganzen Erkenntnißart vollkommen gemäß, indem sich die Dinge nebst dem Raum wirklich als außer uns und uns afficirend darstellen. Ob hernach das, was sich nach der absoluten Wahrheit außer uns befindet, eben so beschaffen ist, wie sein Nachbild in uns, dies ist eine unmögliche, aber auch unnöthige Frage, denn wir sollen nicht wissen, was die Dinge an sich sind, sondern nur daß sie sind, und was sie uns sind.

---

§. 14.

Raum ist nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, das ist, die subjective Bedingung der Möglichkeit äußerer Anschauung, daher werden alle Gegenstände a priori in ihm bestimmt.

* * *

Anmerk. Wenn man innerhalb der Erkenntniß stehen bleibt, und alles das subjectiv nennt, was nicht in den vorgestellten Objecten gegründet seyn kann, und objectiv das, was als durch sie gegeben erscheint, so ist der Raum blos subjectiv; aber was auf diese Art subjectiv ist, das kann dennoch in einem außer dem Gemüth sich befindenden fremden Realgrund ursprünglich gegründet seyn. Raum kann also eben so, wie die Gegenstände im Raum, seine Wurzel außer uns haben; weil er aber nicht als zur Materie, sondern als zur Form der vorgestellten Dinge gehörig uns gegeben wird, so kann er rein und allein (ohne alle Materie)

betrach-

betrachtet werden; und weil im Raum und außer einander seyn völlig identisch ist, so ist es a priori wahr und nothwendig, daß alle Dinge außer einander im Raum angetroffen werden, und in demselben a priori bestimmt sind. Was uns also hier die Critik entdeckt, das sind lauter identische Sätze, woran kein Mensch zweifelt, woraus aber auch die Folge nicht fließt, die unser Philosoph daraus zieht.

§. 15.

Wir können also nur als Menschen vom Raum reden. Nur in so fern uns Dinge erscheinen außer uns, muß ihnen dies Prädicat beygelegt werden; wenn hingegen von Dingen an sich die Rede ist, so bedeutet die Vorstellung vom Raume nichts. Er *ist* Bedingung der für uns gehörigen Anschauung, *nicht* des Seyns an sich, er hat also Realität, objective Gültigkeit in Ansehung aller uns äußerlich erscheinenden Gegenstände (empirische Realität); aber in Ansehung der Dinge, wie Vernunft ohne unsere Sinnlichkeit sie erwägt, ist er nichts (transscendentale Idealität).

* * *

Anmerk. Wenn diese critische Entdeckungen etwas neues sagen sollen, so muß man den Raum bisher für etwas angesehen haben, das eben so, wie es von uns vorgestellt wird, an sich und außer unserer Vorstellung vorhanden ist, und gleichsam von außen in uns hineingepflanzt wird. Wo ist aber wol der Philosoph, der dieses behauptet hätte? Raum, wie wir ihn kennen, ist freylich nur unsere Vorstellung; wenn wir also unsere Vorstellung aufheben, so heben wir den Raum,

weil er identisch mit ihr ist, selbst auch auf; wir geben es auch gerne zu, daß diese Vorstellung zunächst unserm Erkenntnißvermögen und seiner ursprünglichen Beschaffenheit gemäß ist und seyn muß; wenn wir also dieses hinwegräumen, oder anders setzen, so verschwindet auch die ihm gemäße Vorstellung; folglich können wir Raum als Raum nur in unserer Erkenntniß, nur in Dingen, die uns äußerlich erscheinen, antreffen, und müssen ihn da antreffen, weil Raum und Außereinanderseyn identisch ist; allein deswegen ist Raum nicht blos subjectiv in aller Rücksicht, so daß seine Vorstellung aus dem Gemüth allein ihren Ursprung hätte, und, wenn wir von unserer Erkenntniß abstrahiren, gar nichts mehr bedeutete; es kann dennoch ein wahrer objectiver Realgrund vorhanden seyn, der diese Vorstellung in uns ursprünglich erzeugt: mithin bedeutet die transscendentale Idealität desselben weiter nichts, als daß wir uns das, was außer uns der Grund dieser Vorstellung seyn möchte, nicht darstellen können, und seine empirische Realität oder objective Gültigkeit nichts, als daß wir ihn nur an vorgestellten Dingen, nicht an Dingen außer unserer Erkenntniß finden können, keineswegs aber, daß wir gar nichts außer dem Gemüth annehmen dürfen, woraus als aus einer Quelle die Vorstellung des Raums in uns entsprünge. Man sieht leicht, daß dies zwar eine ganz neue Sprache ist, die uns aber keine neue Sachen lehrt.

§. 16.

Raum ist endlich die einzige auf etwas äußeres bezogene subjective Vorstellung, die a priori objectiv-gültig wäre, ob es gleich mehrere Vorstellungen giebt, die blos zur subjectiven Beschaffenheit

fenheit der Sinnesart gehören; weil sie aber Empfindungen und nicht Anschauungen sind, so lassen sie kein Object a priori erkennen.

* * *

Anmerk. Hierüber wundern wir uns gar nicht, denn daß Raum die einzige durch kein vorgestelltes äußerliches Object gegebene und doch auf äußerliche Objecte a priori sich beziehende Vorstellung ist, dies ist sehr natürlich, weil er nichts anders ist, als die Vorstellung des Aeußerlichen, oder des Außereinanderseyns selber; dies Aeußerliche, oder dies Außereinanderseyn kann vorgestellt werden ohne ein wirkliches Ding, ohne eine wirkliche Materie, die außer einander wäre; hingegen ein äußerliches Ding, eine Materie außer einander kann nicht vorgestellt werden ohne die Vorstellung des Aeußerlichen, oder des Außereinanderseyns. Nun werden zwar andere Vorstellungen z. E. der Farben, der Töne ꝛc. gleichfalls modificirt durch die subjective Beschaffenheit der Sinnen; aber da sie immer ein wirkliches Ding, eine Materie nur auf verschiedene Art vorstellen, so finden sie ohne Materie ohne ein wirkliches Ding nicht statt, daher sind sie nie a priori und doch Wirklichkeit enthaltend zugleich. Was wissen wir nun aber dadurch mehreres, als den Satz: Eine Vorstellung, die an sich keine bestimmte Wirklichkeit enthält, aber doch Bedingung einer gewissen Wirklichkeit ist, kann auch ohne diese Wirklichkeit, hingegen kann diese Wirklichkeit nie ohne jene Vorstellung stattfinden; eine Vorstellung aber, die an sich eine Wirklichkeit enthält, ist ohne Wirklichkeit nicht möglich? abermals ein identischer Satz, durch den aber über den wahren Ursprung unserer Vorstellungen gar nichts entschieden wird.

§. 17.

Die Idealität des Raums ist also nicht zu vergleichen mit der Idealität der Farbe, der Töne ꝛc. welchen Vorstellungen eigentlich gar keine Idealität zukommt. Denn bey diesen Vorstellungen, wenn sie gleich nur als Veränderungen unseres Subjects betrachtet werden, gilt doch das Object als ein Ding an sich im empirischen Verstand; hingegen die transscendentale Idealität des Raums erinnert uns, daß nichts im Raum eine Sache an sich, und daß der Raum nicht den Dingen selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit eigen ist; daß also alles, was wir äußere Gegenstände nennen, blos unsere Vorstellung sey, deren wahres Correlatum wir gar nicht erkennen.

* *
*

Anmerk. Daß alles, was wir uns vorstellen, nur Vorstellung sey, und also zunächst nur in unserer Erkenntniß liege, daran wird wol niemand zweifeln, und eben so wenig daran, daß wir das, was außer unserer Erkenntniß liegen mag, nicht erkennen, das heißt, uns nicht darstellen können, sonst läge es ja nicht außer unserer Erkenntniß, dazu also haben wir nicht erst eine Critik nöthig. Daß aber durch die critische Vorstellung des Raums aller wirkliche absolut-wahre und außer dem Erkenntnißvermögen sich befindende Realgrund ausgeschlossen werde, dies ist, wie wir gesehen haben, nicht erwiesen. Nur durch die Gegenstände, die wir uns vorstellen, kann der Raum in uns nicht erst erzeugt werden; aber eben so wenig können auch die andern Vorstellungen alle dadurch erzeugt werden, weil jene Gegenstände diese Vorstellungen selber sind.

sind. Sie erinnern uns also eben sowol wie der Raum, daß Vorstellungen nur Vorstellungen und keine Dinge an sich sind; hingegen läßt der Raum, eben sowol wie sie, einen wahren außer uns sich befindenden Realgrund voraussetzen, worauf sowol diese als jener beruhen, nur daß hernach in unserer Erkenntniß diese nie ohne eine vorgestellte Wirklichkeit da sind, weil sie an sich Wirklichkeit enthalten; jener hingegen, weil er an sich nur die Möglichkeit begreift, auch ohne Wirklichkeit stattfinden kann. Es ist also klar, daß hier die durch unsere subjective Sinnesart modificirte Empfindungen, und die Anschauung des Raums einander nicht ganz richtig entgegengesetzt werden; denn die Empfindungen werden genommen wie sie erscheinen, der Raum hingegen, wie ihn die vernünftige Ueberlegung erwägen muß; daher kann freylich die Betrachtung der Empfindungen nicht eben das leisten, was die Erwägung des Raums leistet. Werden nun aber die Empfindungen eben so wie der Raum nach der Vernunft, und wird der Raum wie die Empfindungen nach der Erscheinung betrachtet, so kommt jedesmal einerley Resultat zum Vorschein. Im erstern Fall nemlich ist alles nur unsere Vorstellung, und liegt in unserm Erkennen, im andern Fall stellt sich uns alles als außer uns liegend dar, entweder als Ding an sich, oder als Bestimmung desselben; hingegen wird ein absolut-wahrer Realgrund außer uns durch die letztere Betrachtung nicht bewiesen, und durch die erstere nicht ausgeschlossen, sondern in beiden Fällen zuerst nur frey gelassen, und alsdann durch Vernunftschlüsse gerechtfertigt.

Trans-

Transscendentale Aesthetik.

Zweyter Abschnitt:

Von der Zeit.

p. 46 — 53.

„Was unser Philosoph von der Zeit sagt, ist mit „dem, was über den Raum bemerkt worden ist, so „gleichförmig, daß wir uns blos auf das vorherge„hende berufen dürfen, ohne neue Erläuterungen hin„zuzusetzen.„

Erläuterung. p. 53 — 58.

„Auch hierüber werden wir nur sehr wenig zu „sagen haben; denn der Einwurf, den hier unser Phi„losoph zuerst beleuchtet, ist gar nicht so wichtig, als „er ihn vorstellt, und die Beantwortung desselben leicht „und natürlich. Freylich sind wir uns selbst eben so, „wie die Dinge im Raum, nur eine Erscheinung, wir „existiren uns selber zunächst nur in unserm Bewußt„seyn; Form dieser Erscheinung aber ist die Zeit, mit„hin kann diese nicht in unsern Vorstellungen als dem „vorgestellten Object, sondern muß vielmehr in dem „vorstellenden Subject gesucht werden, sie hat also wol „Realität, aber insofern nur subjective, nicht ob„jective Wirklichkeit; allein da hier das vorstellende „Subject zugleich auch das ist, was dem vorgestellten „Object als Urding, als Realgrund außer der Vorstel„lung entspricht, so ist die subjective Realität nach der „absoluten Wahrheit zugleich auch objectiv, das heißt, „wenn ein anderer uns beobachtete, so würde er etwas „an uns wahrnehmen, das bey uns der Grund von „der Vorstellung der Zeit, obgleich nicht diese Vorstel„lung selbst wäre.„

„Was

„Was aber den Vorzug betrifft, den die Kanti-
„sche Erklärung von Zeit und Raum vor andern Mei-
„nungen voraus haben soll, so ist alles schon vorge-
„kommen, und, wie ich glaube, völlig berichtigt. Es
„ist nemlich gar nicht an dem, daß die von unserm
„Philosophen behauptete Priorität des Raums und der
„Zeit die apodictische Nothwendigkeit und objective
„Gültigkeit der Geometrie oder Mathematik allein hin-
„länglich erklärt; denn apodictische Nothwendigkeit und
„objective Gültigkeit bedeuten hier nicht völlig einerley.
„Die Mathematik hat objective Gültigkeit, dies heißt
„hier eigentlich so viel, der Raum, den die Mathema-
„tik betrachtet, ist nicht blos ein Begriff, ein Gedanke
„in uns, sondern er stellt sich uns auch in der wirkli-
„chen Erfahrung als etwas außer uns dar; was also
„vom Raum als reiner abgesonderter Anschauung wahr
„ist, das muß auch vom Raum als empirischer An-
„schauung wahr seyn. Dies ist nun freylich begreiflich,
„wenn die reine und die empirische Anschauung desselben
„völlig eins ist, und sie muß als eins angesehen wer-
„den, wenn Raum als Form aller Anschauung zum
„Gemüth selber gehört, und in demselben a priori liegt;
„dadurch also wird seine objective Gültigkeit erklärt,
„aber nicht eben so die apodictische Gewißheit dessen,
„was vom Raum gesagt wird. Wenn das, was die
„Mathematik vom Raum a priori lehrt, in der Erfah-
„rung apodictisch gelten muß, so geschieht dies nicht
„deswegen, weil Raum subjective Bedingung der Er-
„fahrung, mithin Raum als reine Anschauung identisch
„ist mit der empirischen Anschauung desselben, sondern
„weil diese reine Anschauung nach dem Principio Iden-
„titatis verknüpft, und eben diese Verknüpfung in der
„Erfahrung angetroffen wird. Der Grund also, warum
„die Mathematik in ihren Sätzen apodictische Gewiß-
„heit und Nothwendigkeit enthält, ist das Princip der

„Iden-

„Identität, und das Bewußtseyn, daß ihre Sätze dar-
„auf beruhen; diese Gewißheit bleibt, der Raum mag
„entsprungen seyn, wo und wie er will, und nicht diese
„absolute Wahrheit, sondern blos die Gültigkeit in der
„Erfahrung wird begreiflich dadurch, wenn man an-
„nimmt, daß Raum im Gemüthe selber als Form aller
„äußern Anschauung liege, mithin mit dem Raum im
„empirischen Verstande identisch sey. Eben diese ob-
„jective Realität kommt aber auch zum Vorschein, wenn
„man voraussetzt, daß der Raum zwar kein wirkliches
„Ding außer uns und auch kein aus der Erfahrung erst
„entsprungenes, oder durch die vorgestellten Gegenstände
„gegebenes Verhältniß sey, sondern eine Bedingung
„oder Bestimmung dieser Gegenstände in unserer Er-
„kenntniß, die aber einen ihr ensprechenden Realgrund
„außer dem Gemüthe habe, denn in diesem Fall ist
„reine Anschauung des Raums gleichfalls identisch mit
„der empirischen Vorstellung desselben; es fragt sich
„also nur, welche Voraussetzung größere Ansprüche auf
„Wahrheit und Gewißheit habe. Daß der Raum un-
„abhängig im Gemüthe liege, kann nicht angesehen
„werden als das Resultat eines unmittelbaren Bewußt-
„seyns, denn sonst müßten wir unser Erkenntnißvermö-
„gen als Vermögen durchschauen, wir können es aber
„nur als *Factum* erkennen; es kann auch nicht angese-
„hen werden als einzige Bedingung der Möglichkeit,
„die apodictische Gewißheit der Mathematik zu erklä-
„ren, denn der Raum mag herkommen wo er will, so
„beruht diese apodictische Gewißheit auf der Anwen-
„dung des Principii Identitatis; und eben so wenig
„kann es angesehen werden als einzige Bedingung der
„Möglichkeit, die objective Gültigkeit der Mathematik
„noch vor aller wirklichen Erfahrung, insofern sie
„von ihrer absoluten Wahrheit verschieden ist, begreif-
„lich zu machen, denn eine solche objective Gültigkeit

„ver-

„verlangt die Mathematik gar nicht, indem sie in ihren „Urtheilen und Sätzen fortgeht, und sich nicht bekümmert, ob ihre Data in der Erfahrung wirklich sind „oder nicht. Wenn sie aber auch eine solche Objectivität postulirte, so beruht sie auf der Identität der „reinen und empirischen Anschauung des Raums, und „diese Identität läßt sich nach unserer Erklärungsart „eben sowol behaupten, als nach der Kantischen. „Diese also hat, wenn man keinen Zirkel begehen und „kein Glied der Eintheilung vergessen will, nicht nur „nichts voraus, sondern sie reimt sich auch gar nicht „mit unserer ganzen Erkenntnißart, indem diese, so „wie sie als Factum erscheint, den Raum nicht in uns „hinein, sondern außer uns hinaussetzt; da im Gegentheil diejenige Erklärung, die einen Realgrund außer „dem Gemüth annimmt, alles eben so begreiflich macht, „und noch überdies mit unserm ganzen Erkennen vollkommen übereinstimmt.„

Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik. p. 59 — 73.

§. 18.

Alle unsere Anschauungen sind bloße Erscheinungen, und alle Dinge, die wir anschauen, nebst ihren Verhältnissen und Beschaffenheiten, existiren nur in uns, und verschwinden, sobald wir unser Subject und seine Beschaffenheit aufheben. Was Gegenstände an sich selber seyn mögen, ist uns völlig unbekandt, wir kennen blos unsere Art, sie wahrzunehmen; demnach sind sinnliche Vorstellungen von intellectuellen nicht blos logisch, sondern transscendentell unter-

schieden, sie enthalten das, was den Dingen an sich zukommt, nicht blos verworren, sondern gar nicht, und die Leibnitz = Wolfische Philosophie hat hierin geirrt.

* * *

Anmerk. Alle Dinge, die sich uns darstellen, sind nur unsere Vorstellungen, und verschwinden, wenn unser Vorstellen aufhört; aber sie sind deswegen nicht blos gegründet in der subjectiven Beschaffenheit unsers Gemüths, sondern in einem wirklichen Urding außer uns. Dieses ist uns zwar, wenn von wirklicher Darstellung die Rede ist, sowol dem Daseyn als der Beschaffenheit nach unbekandt, und wir können nicht einmal sagen, daß wir blos unsere Art es wahrzunehmen erkennen; denn wir nehmen nie dieses absolute Object, sondern immer nur das von uns und in uns vorgestellte Object wahr, allein wir haben dennoch Grund, jenes als wirklich vorhanden vorauszusetzen, und von seiner Beschaffenheit können wir wenigstens dies sagen, daß es die Quelle und wirkende Ursache unserer Vorstellungen sey. Dies letztere scheint Kant selber zuzugeben, und in so fern könnten wir gegen sein System weiter nichts einwenden, als daß eine für sich klare Sache mit einem überflüssigen Apparat und durch Prämissen bewiesen wird, die sie doch nicht beweisen. Allein man sieht gar bald, daß das Kantische System viel weiter geht. Es soll gar aller wirklich außer uns vorhandene Realgrund als unzulässig völlig verschwinden, und alles in Erscheinungen verwandelt werden, die nicht einmal in uns selber haften können; denn auch wir selber sind bloße Erscheinung, daher ist es auch nicht ganz offen gehandelt, wenn unser Philosoph sagt, daß wir blos die subjective Art erkennen, Dinge an sich wahrzunehmen, denn von Dingen an sich kann bey ihm die Rede gar

nicht

nicht seyn. Daß nun aber diese Behauptung völlig ohne Grund sey, dies ist wol keinem Zweifel mehr unterworfen. Sehen wir auf den wahren Ursprung unserer Erkenntniß, so sind nicht nur die Dinge, die wir uns vorstellen, sondern auch ihre Form in uns noch vor aller empirischen Wahrnehmung, oder vielmehr zugleich mit derselben und durch dieselbe vorhanden, und also Vorstellungen, die nicht durch diese Dinge erst erzeugt worden sind, sondern sie selber erst möglich machen; aber daraus folgt nicht, daß sie gar keine objective Quelle haben können; sie können nicht nur, sondern müssen es auch, wenn nicht unser ganzes Erkennen ein leeres täuschendes Spiel seyn soll; ist aber dieses richtig, so wissen wir nun, daß nicht nur Dinge an sich da sind, sondern wir können auch sagen, sie seyn so beschaffen, daß sie solche und solche Vorstellungen in uns erwecken. Freylich ist dies Wissen keine sinnliche Erkenntniß, aber es deswegen gar keine Erkenntniß nennen zu wollen, dies möchte wol nichts anders als eine ganz unnütze Sprachverwirrung seyn. Es ist doch wenigstens eine zuverlässige Vernunft-Erkenntniß, und also ein Wissen, wie wir es nöthig haben. Mehr brauchen wir nicht, und mehr haben auch bisher alle vernünftige Philosophen nicht behauptet; daher trifft denn auch der Tadel, womit Kant die Leibnitz-Wolfische Philosophie angreift, dieses System ganz und gar nicht. Weder Leibnitz, noch Wolf, noch ihre Schüler haben sich eingebildet, die Dinge, die außer ihnen absolute vorhanden seyn mögen, durch ihre Vorstellungen gleichsam in sich hineinzupflanzen; wenn sie also die sinnlichen Begriffe als eine verworrene Darstellung einer Sache ansahen, die durch den Verstand erst entwickelt und deutlich gemacht werden müßte, so war ihnen diese Sache kein Ding an sich, und außer ihrer Erkenntniß, sondern das Ding in der Erkenntniß; und da hatten sie Recht, wenn sie die

sinnliche Darstellung desselben durch den Verstand erst in ihre Bestandtheile aufzulösen suchten. Geschahe dieses, so war nun diese intellectuelle Erkenntniß wiederum keine Erkenntniß einer für sich bestehenden, sondern blos einer von ihnen vorgestellten Sache. Hingegen konnten sie sich nur nicht bereden, daß ihre ganze Erkenntniß, sey sie hernach sinnlich oder intellectuell, ein bloßes Schattenspiel an der Wand sey, sondern sie glaubten, daß ihr wirklich etwas reelles außer ihr entspreche, und in Rücksicht auf diesen absoluten Realgrund sprachen sie hernach von Dingen an sich. Ihr Sinn war also immer nur dieser: Was die Objecte an sich und ohne unser Erkennen seyn mögen, das wissen wir nicht, und sollens nicht wissen; daß sie aber dasind, das nehmen wir unserer Erkenntniß und ihrer Anzeige gemäß an; und was sie uns sind, das heißt, was für objective Vorstellungen sie in uns erwecken, das erkennen wir — durch die Sinnen verworren — und durch den Verstand deutlich — — Hat nun wol Kant diese so natürliche Erklärung unserer Erkenntnisse zernichtet?

§. 19.

Die ganze transscendentale Aesthetik ist nicht nur Hypothese, sondern ungezweifelt-gewiß, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller äußern und innern Erfahrung, blos subjective Bedingungen aller unserer Anschauungen sind, wodurch bloße Erscheinungen, nicht Dinge an sich gegeben werden; denn, wären sie an sich selbst objectiv, und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich, wie wäre es möglich, von beiden a priori apodictische und synthetische Sätze zu besitzen?

Anmerk.

Anmerk. Raum und Zeit sind uns nicht gegeben durch die Dinge selbst, die darinnen liegen, sondern a priori noch vor denselben, oder vielmehr zugleich mit denselben, aus einer andern Quelle, aber als Bedingungen dieser Dinge, insofern sie außer einander oder nach einander vorgestellt werden sollen; daher lassen sie sich rein und abgesondert betrachten, und was wir auf diese Art von ihnen nach dem Princip der Identität erkennen, das läßt sich hernach auch in der Wirklichkeit darstellen, und muß da eben sowol gelten, als in der reinen Absonderung. Dies wäre unmöglich, wenn die von uns vorgestellte Objecte wahre Objecte, Dinge an sich wären; denn wie könnten wir da wissen, daß sie identisch wären mit dem, was doch nur bloße Vorstellung in uns ist? Soll also Raum und Zeit a priori objective Gültigkeit haben, so müssen sie nicht nur selbst in unserm Gemüthe a priori liegen, sondern auch nur Bedingungen von solchen Objecten seyn, die gleichfalls nur in unserer Vorstellung dasind. Dies alles ist richtig, aber daraus folgt nicht, daß das Gemüth, unabhängig von allem andern Realgrund, ihre Quelle sey, also auch nicht, daß dem Raum und der Zeit und den Dingen in denselben kein wahres Ding an sich entspreche, und dies ist doch ohne Zweifel die Hauptsache des Kant'schen Systems. Daß Raum und Zeit nur in Rücksicht auf die von uns vorgestellten Objecte subjectiv, nicht objectiv, und Bedingungen derselben a priori seyn, d. h. daß von uns ohne Raum und Zeit nichts außer einander und nach einander vorgestellt werden könne; dies mag immerhin eine in gewissen Betrachtungen nicht unnütze Analyse unserer sinnlichen Erkenntniß seyn, aber wir wußten es schon vorher, und können diese Bemerkung in der Metaphysik zu gar nichts gebrauchen; warum sollte sie also mit solchen Prätensionen als Umsturz aller bisherigen Metaphysik verkündigt werden?

und doch hat Kant nur dieses bewiesen. Daß aber Raum und Zeit gar nicht objectiv, sondern im Gemüthe allein gegründet seyn, dies ist wol öfters in die Stelle des obigen Satzes unvermerkt hineingeschoben worden, aber ohne einen gültigen Beweis zu haben; denn die objective Gültigkeit und apodictische Gewißheit dessen, was vom Raum und von der Zeit a priori erkannt wird, setzt nur jenen Satz voraus, und schließt das Gegentheil von diesen nicht aus. Das Beyspiel, das unser Philosoph selber in dieser Betrachtung anführt, macht es ganz deutlich. Was wir vom △ wissen und lehren, ist apodictisch gewiß, es muß also nicht erst durch den Gegenstand gegeben seyn, sondern der Gegenstand selber muß dadurch gegeben werden; mithin erfordert es eine Anschauung a priori, diese ist eine bloße Vorstellung in uns; wie kann sie nun objectiv gültig seyn, wie in der Erfahrung nothwendig angetroffen werden, und sich uns als wirklich außer uns vorhanden darstellen, wenn nicht diese empirische Darstellung identisch ist mit einer reinen Anschauung? und wie kann dieses seyn, wenn nicht der △ in der Erfahrung dieselbe Vorstellung ist, die er in der reinen Anschauung ist? wie ist aber dieses möglich, wenn nicht die Bedingungen eines △ in der reinen Anschauung zugleich auch die Bedingungen eines △ in der Erfahrung sind? wie ist endlich dieses möglich, wenn der △ in der Erfahrung ein wirkliches Object außer unserer Erkenntniß, und von derselben unabhängig, ein wahres Ding an sich ist? Er ist also bloße Erscheinung, immer nur unsere Vorstellung, ein △ für uns. Wer wird wol dies alles leugnen, wer aber auch den Schluß daraus ziehen, daß unsere Vorstellung eines möglichen oder wirklichen △ keinen absoluten Realgrund außer uns habe, sondern im Gemüthe allein liege? Etwas außer uns erzeugt in uns die Vorstellung des Raums, und macht also Mathema-

thematik möglich, und etwas außer uns erzeugt die Vorstellung eines gegenwärtigen △, und macht für uns diese Bestimmung des Raums wirklich, und dennoch ist Raum und seine Bestimmung a priori in Rücksicht auf den von uns als wirklich vorhanden, oder als möglich vorgestellten △, obgleich nicht in Rücksicht auf jenes Etwas, in Rücksicht auf allen außer dem Gemüthe liegenden absoluten Realgrund; das heißt, wir können ohne alle Vorstellung einer Wirklichkeit einen △ construiren, und dadurch erkennen, was zu einer solchen Bestimmung des Raums gehört, diese Erkenntniß ist apodictisch-gewiß und nothwendig für diese Figur nach dem Grundsatz der Identität, und diese Nothwendigkeit bleibt dieselbe auch in der wirklichen Darstellung eines △, indem es sonst nicht Darstellung eines △ wäre; aber wir können weder Raum überhaupt, noch irgend eine Bestimmung desselben in der Wirklichkeit als außer uns vorhanden darstellen, wenn nicht irgend ein absoluter Realgrund außer uns diese Vorstellung unserm Erkenntnißvermögen gemäß in uns erzeugte. Mithin ist zwar die transscendentale Aesthetik, insofern sie blos den tautologischen Satz behauptet, daß unsere sinnliche Vorstellungen blos unsere sinnliche Vorstellungen sind, über allen Zweifel erhaben, aber auch ohne allen Nutzen für die Metaphysik; hingegen, insofern sie diesen sinnlichen Vorstellungen gar allen absoluten Realgrund entziehen will, so fehlt es ihr immer noch an einem gültigen Beweis, und kann daher unmöglich als ein Umsturz dessen angesehen werden, was die Metaphysik als letzten Grund der sinnlichen Erkenntniß vernünftigerweise voraussetzt, ob es gleich eben deswegen in keiner sinnlichen Erkenntniß dargestellt werden kann.

§. 20.

Die Idealität des äußern und innern Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, wird auch noch dadurch bestätigt, daß alles, was in unserer Erkenntniß zur Anschauung gehört, nichts als Verhältnisse begreift; durch bloße Verhältnisse aber wird keine Sache an sich erkannt, mithin kann der Sinn unmöglich das Innere, was dem Object an sich zukommt, sondern blos das Verhältniß eines Gegenstands zu dem Subject vorstellen.

§. 21.

Von dem äußern Sinn ist dieses für sich deutlich. Eben so ist es aber auch mit der innern Anschauung. Hier sind die Vorstellungen der äußern Sinne der eigentliche Stoff; diese werden geordnet in der Zeit, und beide, sowol Zeit als diese Vorstellungen, gehen nicht nur vor dem Bewußtseyn in der Erfahrung vorher, sondern sind auch bloße Verhältniß-Vorstellungen; mithin ist auch die innere Anschauung nichts anders, als die Art, wie das Gemüth durch seine eigene Thätigkeit, durch das Setzen seiner Vorstellungen afficirt wird. Es giebt also entweder gar keinen innern Sinn, oder das Subject, als Gegenstand desselben, kann nur als Erscheinung vorgestellt werden, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbstthätigkeit oder intellectuell wäre.

§. 22.

Bey einer intellectuellen Anschauung würde das Mannigfaltige des Subjects durch die einfache Vorstellung Ich (Apperception) selbstthätig gegeben seyn; im Menschen hingegen muß erst vor diesem Bewußtseyn Wahrnehmung des

Man-

Mannigfaltigen vorhergehen. Dieses Mannigfaltige wird ohne Spontaneität gegeben und erzeugt, indem es das Gemüth afficirt; eine Anschauung seiner selbst, die eben deswegen sinnlich heißt, aber auch, da die Form derselben vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, das Mannigfaltige des Subjects, nicht wie es an sich ist, sondern wie es erscheint, vorstellt, so daß nun das Subject sich selbst, nicht so wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern wie es von innen afficirt wird, anschaut.

* * *

Anmerk. Wenn meine Leser diese beide §§ nicht ganz verstehen, so darf sie dieses nicht anfechten; denn erstlich ist das, was hier vorkommt, nur Bestätigung, nicht Beweis dessen, worüber sie schon im Klaren sind, und dann ist freylich diese Bestätigung weit dunkler, als das, was bestätigt werden soll. Uebrigens will ich mich doch bemühen, den Sinn unsers Philosophen so deutlich zu machen als ich kann, man mag hernach ohne mich urtheilen, ob es wol der Mühe werth gewesen sey, die ganze Sache in eine solche geheimnißvolle Dunkelheit einzuhüllen, oder was für eine Absicht dabey zum Grunde liegen möge.

Daß wir kein Ding an sich, weder uns selbst, noch etwas außer uns, so wie es an sich ist, und was es ist, zu erkennen vermögen, sondern immer in unserer Vorstellung und durch dieselbe, mithin nach bloßen Verhältnissen; dies geben wir gerne zu, denn der ganze Satz ist identisch. So bald wir ja vom Erkennen eines Dinges reden, so setzen wir es schon, daß ich so sage, in uns hinein; insofern also ist uns alles, sowol wir selbst, als die Objecte außer uns, bloße Erscheinung. Es ist auch kein Zweifel, daß nicht nur die Anschauung

äußerer Objecte, sondern auch die Anschauung unserer selbst jederzeit sinnlich oder leidend, und nicht intellectuell oder selbstthätig ist; das heißt: unser Denken enthält weder das Mannigfaltige in uns, noch außer uns, als gegeben durch dieses Denken, sondern unser Denken selbst wird vorgestellt als gegeben durch das, was vorher schon in uns oder außer uns liegt. Wir stellen also beides, sowol uns selbst, oder was in uns ist, als auch die äußern Objecte immer nur so vor, wie sie uns afficiren, also nur ihr Verhältniß zum Subject, so wie es gegründet ist in unserer subjectiven Erkenntniß, und nicht in dem Innern der Objecte selbst; denn dieses Innere der Objecte ist eigentlich nichts, weil die Objecte selbst nur durch unsere Vorstellung und in ihr dasind, daher es denn auch kommt, daß unsere ganze Anschauung immer nur Verhältniß-Vorstellungen enthält, und nie bis in das Innere der Sache hineingehen kann. — — Was will nun aber dies alles anders sagen, als: unsere Erkenntniß, insofern sie Gegenstände darstellt, ist zwar in der Wahrnehmung so beschaffen, als ob sie durch diese Gegenstände als durch Dinge an sich gegeben wäre; da aber diese Gegenstände selbst nur unsere Erkenntniß sind, so kann ihre Vorstellung unmöglich durch sie gegeben seyn, sie müssen einen andern Ursprung und eine noch frühere Quelle haben. Diese Quelle können wir nicht wirklich darstellen, denn da wäre sie wieder nur Vorstellung in uns; hingegen sind wir doch nicht genöthigt, das Gemüth allein und von allem absoluten Realgrund unabhängig dafür anzusehen, vielmehr ist es unserer Erkenntnißart weit gemäßer, einen solchen von unserm subjectiven Vorstellungs-Vermögen verschiedenen für sich bestehenden Realgrund vorauszusetzen, in welchem hernach sowol die Anschauung unserer selbst, als der Dinge außer uns gegründet ist, obgleich weder diese äußerliche Dinge, die

wir

wir anschauen, noch das innere Selbst, das wir uns vorstellen, dieser absolute Realgrund selber, sondern blos Resultate desselben, und also immer nur unsere Vorstellungen, mithin keine wahre Dinge an sich, sondern bloße Erscheinungen sind.

§. 23.

Wenn nun aber gleich alles, was wir innerlich oder äußerlich anschauen, kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist, so ist es deswegen doch kein Schein; denn in der Erscheinung werden die Objecte und ihre Beschaffenheiten jederzeit als wirklich gegeben angesehen, obgleich dieser Gegenstand, insofern seine Vorstellung ganz subjectiv ist, als Erscheinung unterschieden wird von ihm als Object. Die Prädicate der Erscheinung können dem Objecte selber beygelegt werden, im Verhältniß auf unsern Sinn; hingegen der Schein kann nie als Prädicat dem Gegenstande beygelegt werden, weil er, was diesem nur im Verhältniß auf die Sinne zukommt, dem Object an sich beylegt.

* * *

Anmerk. Ich weiß nicht, ob unser Philosoph hier ganz redlich mit uns umgeht. Man hat es bisher Schein genannt, wenn unsere sinnliche Vorstellungen ohne allen absoluten objectiven Realgrund angenommen werden; Kant nimmt sie wirklich so an, denn bey ihm ist alles blos im Gemüthe gegeben, und dieses ist selbst, ohne einen Realgrund, nichts als Erscheinung; dennoch aber haben diese Vorstellungen eine wahre Wirklichkeit, und nur durch sein System wird es vermieden,

daß

daß nicht alles Schein wird. Wie geht dies zu? Alle unsere Anschauungen werden als wirklich gegeben angesehen; was wir also an ihnen erkennen, das legen wir ihnen mit Recht bey, aber nur im Verhältniß auf unsern Sinn, nur als vorgestellten Objecten, nicht als Gegenständen an sich; es scheint also nicht blos, als ob es nur so wäre, sondern es ist wirklich so, aber nur in unserer Vorstellung so; hingegen wenn wir vergessen, daß diese Gegenstände blos unsere Vorstellungen sind, und ihnen das, was ihnen in unserer Vorstellung zukommt, an sich und absolute beylegen, alsdann ist Schein da, denn wir glauben etwas an sich zu erkennen, und erkennen doch blos etwas im Verhältniß auf unser Subject. Fürwahr ich möchte unsern Philosophen nicht rechtfertigen müssen, wenn man ihn hier einer kleinen Sophisterey beschuldigte. Wir sehen das, was wir sinnlich erkennen, als ein außer uns wirklichvorhandenes Ding an, und doch ist es eigentlich nur ein vorgestelltes Ding, wir werden also durch einen beständigen Schein getäuscht; diesen Schein hebt die transscendentale Aesthetik auf, denn sie lehrt uns, daß diese vorgestellte Dinge weiter nichts als vorgestellte Dinge sind; was wir also jetzt an ihnen erkennen, das legen wir ihnen nicht mehr als Dingen an sich, sondern als Erscheinungen bey, und nun kommt es ihnen wirklich zu, denn so werden sie wirklich vorgestellt. Die transscendentale Aesthetik vertreibt also den Schein und lehrt Wahrheit — die Wahrheit, daß alles, was wir uns als wirklich vorstellen, in unserer Vorstellung wirklich ist. — Hieran aber hat wol bisher kein Mensch noch gezweifelt, hingegen hat gewiß auch noch kein vernünftiger Philosoph behauptet, daß das selber, was wir uns vorstellen, ein Ding an sich ist. So erscheint es uns zwar, aber deswegen ist es doch immer nur unsere Vorstellung; hingegen weil es uns so erscheint,

so

so nehmen wir an, daß ein absoluter Realgrund dazu außer uns vorhanden sey, indem sonst unsere ganze Erkenntniß illusorisch und bloßer Schein wäre, dieses aber leugnet Kant, und leitet alles aus dem Gemüthe allein her. Kann man also sagen, daß seine Critik diesen Schein aufhebe, und diejenige objective Wahrheit unserer Erkenntniß befestige, die man bisher dem Schein entgegengesetzt hat? oder muß man nicht immer noch eingestehen, daß sie blos einen Schein vertreibe, der gar keine Schwierigkeiten hat, nemlich den Schein, daß vorgestellte Dinge keine Dinge an sich sind, wie es uns vorkommt, und eine Wahrheit lehrt, die nach dem Sinn der übrigen Menschen doch nur Schein ist, nemlich die Wahrheit, daß das, was wir uns als wirklich vorstellen, nur in unserer Vorstellung wirklich ist, ohne etwas ihm entsprechendes außer uns und unserer Vorstellung annehmen zu dürfen.

§. 24.

Wenn Zeit und Raum Formen der Dinge an sich selbst, Bedingungen alles Daseyns sind, so ist auch Gott ohne Raum und Zeit nicht möglich; sie müssen also blos subjective Formen unserer von dem Daseyn des Objects abhängigen Anschauung seyn, daher können sie auch allen endlichen denkenden Wesen zukommen, weil keinem endlichen Wesen eine ursprüngliche intellectuelle, sondern stets eine vom Object abhängige, mithin sinnliche Anschauung zukommt.

* * *

Anmerk. Wenn wir gleich das Kant'sche System nicht annehmen, so sind wir doch nicht genöthigt, dem höchsten Wesen Zeit und Raum beyzulegen; denn ob

wir

wir schon den Grund dieser Vorstellung nicht blos in unserm Gemüthe, sondern außer demselben auch noch in gewissen Urdingen suchen, so ist es doch immer nur unsere Vorstellung, und kein Ding an sich, noch eine Bedingung alles Daseyns überhaupt, sondern nur die Bedingung, irgend ein Daseyn oder ein Ding anzuschauen, für uns oder für alle denkende endliche Wesen. Wir haben es schon öfters gesagt: was wir in uns vorstellen, das stellen wir uns zugleich oder nacheinander vor, und was wir außer uns vorstellen, das erkennen wir außer einander — dies setzt immer die Vorstellung der Zeit und des Raums als die Vorstellung des Außer- und Nacheinanderseyns, oder als die Bedingung desselben voraus. Wenn wir also das erste als Factum annehmen, und anders wissen wir es nicht, so ist das andere für uns nothwendig; aber daraus folgt nun nicht, daß jenes Factum in dem Gemüthe allein und nicht zugleich in wirklichen Dingen an sich gegründet ist, so wie auch dies nicht folgt, daß, wenn wirkliche Dinge an sich den Grund enthalten, warum uns Dinge außer einander und nach einander, also im Raum und in der Zeit erscheinen, nicht blos der Grund dieser Vorstellung, sondern sie selbst in ihnen angetroffen werden müsse. Wir machen also Zeit und Raum nicht so zu Formen der Dinge selbst, daß sie an sich nicht anders daseyn könnten, sondern nur so, daß diese in uns eine Anschauung von Dingen erzeugen, die nicht anders vorgestellt werden können, folglich bleibt es uns immer unbenommen, diese Vorstellung von den Dingen selbst und von ihrem abhängigen Daseyn hinwegzudenken, und als Vorstellung blos in uns hineinzusetzen, ob wir gleich ihren Ursprung außer uns suchen.

---

§. 25.

§. 25.

Reine Anschauungen a priori sind also nun das erste erforderliche Stück zur Auflösung der Aufgabe, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind; denn hier gehen wir a priori über den gegebenen Begriff hinaus, und verbinden mit ihm, was wir nicht mehr in ihm, sondern in der ihm entsprechenden Anschauung a priori antreffen, eben deswegen aber gelten diese Urtheile nur für Gegenstände der Sinne, für Objecte möglicher Erfahrung.

* * *

Anmerk. Wenn wir erst eine synthetische Erkenntniß als Factum voraussetzen, und in ihre Bestandtheile auflösen, so ist es hernach nicht schwer, a priori zu sagen, was — in einer solchen Erkenntniß — aber auch nur in einer solchen — angetroffen werden müsse. Dadurch aber wird über den wahren Ursprung jenes Factums selber nichts entschieden. Zwar kann das, was eine solche Erkenntniß erst möglich macht, nicht in dieser Erkenntniß selbst, oder in ihren Objecten gegründet seyn, vielmehr muß es in Rücksicht auf diese a priori und rein vorgestellt werden können, und insofern als unabhängig von denselben und im Gemüthe a priori liegend angesehen werden; aber da dies doch nur ein Schluß, und keine unmittelbare Anschauung, und neben dieser Voraussetzung auch noch eine andere, nemlich die eines absoluten von den vorgestellten Objecten verschiedenen Realgrunds möglich ist, so wäre es ohne Grund gehandelt, wenn man dennoch diese letztere Voraussetzung ausschließen, und nur die erste als die einzig-mögliche annehmen wollte, um so vielmehr, da uns

unsere ganze Erkenntnißart nicht zu dieser, sondern nur zu jener führt. Diesen Fehler aber begeht die Kant'sche Critik wirklich; was sie also von andern metaphysischen Versuchen unterscheidet, das ist völlig unerwiesen, und was wir in ihr als gewiß annehmen müssen, darüber ist unter vernünftigen Philosophen noch nie die Frage gewesen.

Transscendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transscendentalen Logik.

I. Logik überhaupt. p. 74 — 76.

§. 26.

Unsere Erkenntniß hat zwey Quellen des Gemüths: Sinnlichkeit oder Receptivität der Eindrücke, wodurch Vorstellungen empfangen, und Gegenstände gegeben werden; und Verstand, oder Spontaneität der Begriffe, wodurch Vorstellungen erzeugt, und die Gegenstände im Verhältniß auf jene Vorstellungen als bloße Bestimmungen des Gemüths gedacht werden: Anschauungen — und Begriffe.

§. 27.

Beide, sowol Anschauungen als Begriffe, sind rein, oder empirisch; rein, wenn keine Empfindung, keine Materie beygemischt ist; empirisch, wenn sie Empfindung oder Materie enthalten. Reine Anschauungen sind also die Form

des

des Anschauens, reine Begriffe die Form des Denkens, beide nur a priori möglich, so wie empirische Anschauungen und Begriffe nur a posteriori seyn können.

§. 28.

Erkenntniß entsteht, wenn Anschauungen und Begriffe vereinigt werden; denn ohne Anschauung ist kein Gegenstand gegeben, die Gedanken sind ohne Inhalt leer, und ohne Begriffe wird kein Gegenstand gedacht, die Anschauungen sind blind. Hingegen kann und muß man beider Antheil besonders betrachten, und die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit (Aesthetik) trennen von der Wissenschaft der Regeln des Verstandes (Logik).

* * *

Anmerk. 1. Unsere Erkenntniß von wirklichen Dingen hat zwey Seiten, denn diese Dinge erscheinen uns erstlich als für sich bestehend, außer unserer Erkenntniß vorhanden, und unser Vorstellungsvermögen afficirend, da scheinen wir uns ganz leidend zu verhalten; sie erscheinen uns aber auch als gedacht, als vorgestellt von uns, und in unserm Bewußtseyn vorhanden, da scheinen wir uns thätig zu verhalten. Dies ist Thatsache, und diese Thatsache setzt ein Subject voraus, dessen Vorstellungsvermögen so beschaffen ist, daß die Sache so erscheinen kann; will man nun diese doppelte Beschaffenheit zwey Grundquellen des Gemüths nennen, so kann man, nur ist diese Bestimmung schon zu genau, und enthält mehr, als wir in der Thatsache selber antreffen; denn da hat es das Ansehen, als ob wir von dem wirklichen wahren Ursprung unserer Erkenntniß schon etwas wüßten, und das Vermögen oder den Sitz derselben nach seiner innern Thätigkeit und

Beschaffenheit anschauen könnten, welches aber hier der Fall nicht ist. Wir wissen blos, daß unsere Erkenntniß wirklicher Gegenstände uns so erscheint, als ob diese Gegenstände außer uns wirklich vorhanden wären und uns afficirten, und als ob wir dieser Eindrücke uns bewußt, diese Gegenstände als außer uns vorhanden auf eine thätige Art uns wirklich vorstellten. Ob nun aber die Sache wirklich so ist, und ob wir hierzu ein doppeltes Grundvermögen, eine doppelte Grundquelle der Erkenntniß nöthig haben, oder ob eine einige Grundkraft dies alles für sich allein und von einem äußern Grund unabhängig, oder durch einen solchen absoluten Realgrund hierzu bestimmt hervorbringe, dies lehrt uns die Thatsache nicht. Wir müssen uns also hüten, daß wir uns nicht einbilden, das Erkenntnißvermögen selber zu durchschauen, und zu erforschen, indem wir doch nur die Erkenntniß als Factum analysiren.

Anmerk. 2. Anschauungen und Begriffe sind rein oder empirisch, sie enthalten blos die Form des Anschauens und Denkens, oder auch eine Materie, sie sind a priori oder a posteriori — — Diese Sätze scheinen zwar einander genauer zu bestimmen und zu erklären, allein sie sind doch nur tavtologisch, denn sie sagen alle nicht mehr, als dieses: Wenn von einer Anschauung oder einem Begriff, von einer leidenden oder thätigen Vorstellung eines Dings das Ding selber hinweggenommen wird, so bleibt nichts mehr übrig, als die Vorstellung in uns, diese Vorstellung ist gleichsam das eine Element unserer Sacherkenntniß, und das wirkliche Ding selbst das andere. Nun kann freylich jene leere Vorstellung nicht erst möglich werden durch ihren Inhalt, denn sonst könnte sie nie als leer gedacht werden, vielmehr macht sie diesen Inhalt erst möglich, indem sie die Vorstellung desselben ist; und eben so kann das wirkliche Ding nie vorgestellt werden als wirklich ohne

diesen Inhalt, denn sonst wäre es nicht Vorstellung des wirklichen Dings: Allein was wissen wir nun, oder was folgt daraus? Etwa daß das leere Vorstellen seinen absoluten Grund und Ursprung im Gemüthe allein, und das Vorstellen des wirklichen Dings seinen Grund und Ursprung in diesem vorgestellten wirklichen Dinge hat? Keineswegs; wie kann das vorgestellte Ding, insofern es von uns vorgestellt wird, unsere Vorstellung, durch die es erst wird, selbst erzeugen? warum sollte aber unsere Vorstellung, insofern sie von ihrem Inhalt nicht entsprungen seyn kann, sondern ihn erst giebt, im Gemüthe allein gegründet seyn? da ein dritter Fall möglich ist, nemlich der Fall, daß ein uns zwar undarstellbares Object dieses Vorstellen samt seinem Inhalt so giebt, daß es nun scheint, als ob dieser Inhalt unser Vorstellen, und also sich selber gegeben hätte. Wir wissen also zunächst mehr nicht, als daß die vorgestellten Dinge unser Vorstellen nicht bewirken, sondern durch dasselbe zunächst bewirkt werden, daß wir also unser Vorstellen rein und ohne Inhalt oder leer, als die Möglichkeit oder Bedingung der vorzustellenden Dinge, mithin als unabhängig von ihnen und in Rücksicht auf sie als a priori vorhanden betrachten können; so bald hingegen unser Vorstellen einen wirklichen Inhalt hat, so erscheint dieser Inhalt als die Bedingung unseres Vorstellens — oder unser Vorstellen ist jederzeit das prius, wenn der Inhalt blos als Vorstellung, nicht als wirkliches Ding angesehen wird, das posterius hingegen, wenn der Inhalt als wirklich ausser der Vorstellung vorhanden dargestellt wird. Ist dies aber etwas anders als der identische Satz? Das Vorstellen als bloßes Vorstellen ohne Wirklichkeit ist ohne Vorstellung der Wirklichkeit möglich; hingegen das Vorstellen als Vorstellen der Wirklichkeit ist nur durch und mit der Vorstellung der Wirklichkeit mög-

lich — — Folgt aber hieraus für den wirklichen Ursprung unserer Vorstellungen etwas anders, als daß sie nicht durch sich selbst entstanden seyn können? also auch nicht durch die vorgestellten Dinge, weil diese sie selber sind — mithin durch etwas anders. Ob nun aber dies andere das Gemüth allein, oder ein von demselben verschiedener absoluter Realgrund ist, das bleibt hier noch unentschieden, und muß blos durch die Vernunft nach ihren Grundsätzen ausgemacht werden, da denn freylich ihre Entscheidung keine sinnliche, sondern eine vernünftige Wahrheit ist.

Anmerk. 3. Ohne Begriffe sind Anschauungen blind, das heißt, ohne Gedanken dächten wir nichts; ohne Anschauungen sind Gedanken leer — das heißt, es wird kein Object als wirklich außer uns vorhanden dargestellt; wer wird dieses leugnen? das kann man aber blos einen sinnlich-leeren Gedanken nennen, wodurch ein ihr entsprechendes absolutes Object gar nicht ausgeschlossen wird. Ein Gedanke, der sich auf eine Anschauung bezieht, hat objective Wahrheit, aber nur für die Sinnen, das heißt, es ist außer dem bloßen Gedanken etwas da, dem er entspricht, aber dieses Etwas ist doch kein wirkliches Ding, sondern eine bloße Vorstellung; ein Gedanke ohne Anschauung enthält nichts, das sich uns wirklich darstellte, er hat also keine objective Wahrheit, aber wieder nur für die Sinnen, deswegen kann ihm dennoch ein absolutes Object entsprechen. Was gewinnen wir nun im erstern, und was verliehren wir im letztern Fall? immer nur eine Vorstellung, die uns für sich nicht weiter hilft; denn so wie das Daseyn eines solchen Objects kein wahres absolutes Daseyn außer uns ist, sondern nur erscheint, eben so ist der Mangel desselben kein Mangel eines wirklichen absoluten Daseyns, sondern nur einer Erscheinung, und die Frage, wie es

sich mit dem letzten Grund unserer Erkenntniß verhalte, wird dadurch gar nicht berührt, weder bejaht noch verneint, vielmehr muß diese Entscheidung aus ganz andern, nemlich aus Vernunftgründen hergeleitet werden.

---

pag. 76 — 79.

§. 29.

Die Logik ist entweder allgemein, oder besonder, und jene wiederum entweder rein, oder angewandt, je nachdem ihre Regeln auf das Denken überhaupt, oder auf besondere Gegenstände desselben gehen, und im erstern Fall von allen empirischen Bedingungen abstrahiren, oder aber die zufälligen Bedingungen des Subjects in Betrachtung ziehen.

* * *

Anmerk. Wir bemerken hier nur dies eine: wenn es heißt, daß die allgemeine Logik, als eine reine Wissenschaft, völlig a priori sey, und von aller Erfahrung unabhängig blos die Form des Denkens betrachte, so muß man doch dies Denken und seine Form schon kennen, diese aber weiß man nicht a priori, sondern als eine Thatsache. Wir wissen eigentlich nicht, was das Denken an sich ist, denn wir kennen nur unser Denken, wir können also nichts thun, als das, was wir bey uns Denken heißen, und was wir zunächst nur in der Erfahrung finden, von allem Inhalt und von allen individuellen Bestimmungen absondern, und alsdann das, was noch übrig bleibt, als die Regel oder Form alles Denkens überhaupt ansehen; dies ist hernach freylich a priori, völlig allgemein und nothwendig, aber doch nur im Verhältniß auf die Thatsache, in der wir es

angetroffen haben; das heißt, wir wissen jetzt nur, was erfordert wird zu dem, was wir Denken heißen, und dies wissen wir blos durch eine genaue Analyse dessen, was uns in der Erfahrung als Denken gegeben ist; oder, wir bemerken erst etwas bey uns, das wir Denken nennen, wir untersuchen was es ist, und nun sagen wir nach dem Grundsatz der Identität, daß es das, was es ist, nothwendig ist. Ich halte diese Bemerkung deswegen für nothwendig, weil sie uns lehrt auf unserer Hut zu seyn, daß wir uns in keinem Theil unseres Wissens eine von aller Erfahrung völlig unabhängige Allgemeinheit und Nothwendigkeit versprechen, sondern uns jederzeit erinnern, daß alles, was wir a priori und auf eine allgemeine und nothwendige Weise aussagen, nichts anders ist, als eine nach dem Grundsatz der Identität angestellte Analyse dessen, was wir in der Erfahrung schon gefunden haben.

II. Von der transscendentalen Logik.

pag. 79 — 82.

§. 30.

In der allgemeinen Logik wird von allem Bezug auf wirkliche Objecte, von allem Inhalt abstrahirt; man kann aber auch unsere Erkenntniß im Bezug auf Objecte betrachten. Ein anders ist denken überhaupt, ein anders Gegenstände denken.

§. 31.

So wie es nun reine und empirische Anschauungen giebt, so könnte es wol auch ein reines und empirisches Denken der Gegenstände geben.

§. 32.

Das reine Denken der Gegenstände würde alsdann Regeln und Begriffe enthalten, die nicht durch die Gegenstände gegeben, sondern in uns selbst vorhanden, sich a priori auf Gegenstände beziehen.

§. 33.

Und so würde es auch eine Wissenschaft geben, die uns den Ursprung, Umfang, und objective Gültigkeit solcher reinen Verstandesbegriffe bestimmte (transscendentale Logik).

* * *

Anmerk. Auch hier ist alles wieder nur erst problematisch, daher bedarf es auch keiner besondern Bemerkungen, um so mehr, da wir jetzt das eigentliche Moment der Beurtheilung schon kennen. Wir machen also einstweilen nur wieder auf die Zweydeutigkeit aufmerksam, die auch hier durch den Ausdruck Gegenstände entsteht. Reine Anschauungen sind, wie wir gesehen haben, nichts anders als die Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung, daher können sie freylich keinen empirischen Ursprung haben, nicht gegeben seyn durch die Gegenstände, die angeschaut werden, weil diese erst durch sie möglich sind, sie müssen also in Rücksicht auf diese a priori seyn, und wo können sie nun zunächst anders liegen, als in unserm subjectiven Anschauen selbst; allein daraus folgt nicht, daß sie in demselben allein, und von allem fremden absoluten Realgrund unabhängig liegen, mithin ist wol ihre Subjectivität im Bezug auf die von uns vorgestellten Objecte, aber nicht in aller Rücksicht und mit Ausschließung aller objectiven Ursachen und Kräfte erwiesen, und es bleibt uns, wenn unsere Vernunft es verlangt, wie sie es denn verlangt, immer noch freyer Raum zu einer hinter dieser Sinnen-

welt verborgen liegenden wahren und reellen Welt übrig, die wir zwar nicht darstellen können, aber schlechterdings als wirklich vorhanden annehmen müssen. Eben so wird es nun auch mit den reinen Verstandesbegriffen seyn; auch diese sind Bedingungen der Möglichkeit, Gegenstände wirklich zu denken, sie können also freylich nicht durch diese Gegenstände, die durch sie erst gedacht werden, gegeben seyn, sondern müssen vor denselben a priori im Verstande liegen, aber dadurch werden wieder nur die von uns gedachte und blos in unserer Erkenntniß vorhandene Gegenstände ausgeschlossen; hingegen bleibt noch immer wenigstens die Möglichkeit eines absoluten, von unserm Verstande verschiedenen Realgrunds übrig, der unser Gemüth so bestimmt, daß nun solche Begriffe in ihm entstehen, und durch dieselbe solche Gegenstände gedacht werden. Daß wir diese übersinnliche intelligible Welt uns nicht wirklich darstellen können, dies geben wir unserm Philosophen gerne zu, wenn nur er sich hernach die Mine nicht giebt, als ob er alle Gründe, eine solche Welt als wirklich vorhanden vorauszusetzen, durch seine Critik zerstöhrt hätte. Dies werde nur alsdann der Fall seyn, wenn das, was nicht empirisch seyn kann, in dem Gemüthe allein und absolute gegründet seyn müßte; da es aber, wie wir gesehen haben, ein Tertium giebt, so bleibt es wenigstens möglich, dieses Tertium anzunehmen, und wenn wir hernach der Indication unserer eigenen Erkenntniß nachgehen, so ist gerade dies Tertium unserer Vernunft weit gemäßer als die absolute Subjectivität, die Kant aufstellt — mithin hat er wol die sinnliche Wahrheit einer intelligiblen Welt widerlegt, welches wir aber schon lange wußten, hingegen bleibt die absolute Objectivität derselben immer noch eine höchst vernünftige Voraussetzung, und die einzige Bedingung, unsere Vernunft völlig zu befriedigen.

III. Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik. p. 82 — 86.

§. 34.

Von der Wahrheit der Erkenntniß, dem Inhalt oder der Materie nach, läßt sich kein allgemeines Criterium geben, noch verlangen, weil es in sich widersprechend ist, denn ein allgemeines Criterium muß von allem Inhalt abstrahiren, und doch ist Wahrheit hier Uebereinstimmung mit dem Inhalt oder Object.

§. 35.

Hingegen der bloßen Form nach ist eine Erkenntniß wahr, wenn sie mit den nothwendigen Regeln des Verstandes übereinkommt; falsch, wenn sie diesen Regeln widerspricht, denn da würde sich der Verstand selber aufheben.

§. 36.

Diese nothwendige Regeln des Verstandes entdeckt und lehrt die allgemeine Logik, und giebt dadurch einen Probierstein aller logischen oder formellen Wahrheit an die Hand (Analytik).

§. 37.

Ist man nun gleich dadurch noch nicht in den Stand gesetzt, über die Gegenstände selber zu urtheilen, und zu bestimmen, ob unsere Erkenntniß einen positiv-wahren Inhalt habe; so ist man doch sehr geneigt, die bloße Form des Verstandes zu objectiven Behauptungen zu mißbrauchen, und dadurch eine Erweiterung der Erkenntniß zu erträumen, die lauter Schein und Blendwerk ist (Dialectik).

Anmerk. 1. Es ist ohne Zweifel die allererste Frage in der ganzen Philosophie, ob es ein allgemeines Criterium der Wahrheit gebe, und worinnen es bestehe, und da hat denn unser Autor gewiß recht, wenn er will, daß man erst genau wissen müsse, was man fragt, damit man keine unvernünftige Antwort gebe oder verlange; hat er aber wol diese Forderung selber erfüllt? Es giebt kein allgemeines Criterium der Wahrheit, und kann keines geben, sagt er, denn Wahrheit bezieht sich auf den Inhalt der Erkenntniß, und ein allgemeines Criterium abstrahirt von allem Inhalt; ist dies genau wahr, oder ist es deutlich genug bestimmt? Kant unterscheidet selber die formelle und materielle Wahrheit von einander, bey jener wird die Erkenntniß blos als eine Operation des Verstandes, bey dieser hingegen als die Vorstellung eines Gegenstandes betrachtet; nun kann freylich ein Criterium, das so allgemein ist, daß man dabey Erkenntniß blos als Erkenntniß ohne allen Bezug auf ein Object betrachtet, über den Inhalt derselben nichts bestimmen; es giebt also kein Merkmaal der Wahrheit im formellen Verstande, womit man hernach auch die Wahrheit im materiellen Sinn darthun könnte. Will man denn aber dies, wenn von einem allgemeinen Criterio der Wahrheit die Rede ist, oder folgt daraus, weil das Criterium der formellen Wahrheit nicht zugleich auch für die Materie gilt, daß es in Ansehung dieser gar kein allgemeines Merkmaal geben kann? Was ist Wahrheit, diese Frage bestimmt unser Philosoph selber so, daß hier von dem objectiven Inhalt und nicht blos von der subjectiven Form unserer Erkenntniß die Rede ist, und dennoch macht er daraus, daß ein Criterium der Form nicht auch ein Criterium der Materie seyn könne, den Schluß, daß diese gar kein allgemeines Criterium habe; dieser Schluß beruht auf einer Verwirrung der Begriffe, wir

wol-

wollen also die Frage genauer bestimmen, so wird auch die Antwort bestimmt seyn.

Wann ist unsere Erkenntniß wahr? diese Frage läßt sich gar nicht beantworten, denn wir wissen noch nicht, was hier das Prädicat bedeuten soll, ob von formeller oder materieller Wahrheit, oder von beiden zugleich die Rede ist. Im letztern Fall läßt sich die Frage durch eine einige Antwort nicht auflösen, das heißt, dasselbe Merkmaal, das die blos formelle Wahrheit unserer Erkenntniß beweist, kann nicht zugleich auch die materielle beweisen, denn sonst müßte es sich auf den Inhalt der Erkenntniß zugleich beziehen und nicht beziehen; wir müssen also die Frage allezeit erst trennen, und sie theilweise so stellen, wann ist unsere Erkenntniß wahr der Form, und wann der Materie nach. Die erste dieser Fragen hat Kant zwar richtig beantwortet, obgleich die Antwort jederzeit nur ein identischer Satz ist; aber wo ist nun der Beweis, daß sich die zweite auf eine allgemeine Art gar nicht beantworten lasse? Freylich nicht so allgemein, daß dabey von der Materie ganz abstrahirt würde, dies wäre ja gegen den Sinn der Frage, aber doch vielleicht so allgemein, daß dabey auf den individuellen Unterschied der Gegenstände keine Rücksicht genommen wird; diese Allgemeinheit aber verlangt man allein, wenn ein Criterium der Materie gefordert wird, und hier findet nun kein Widerspruch mehr statt. Mithin beruht die Verwirrung darauf, daß Wahrheit überhaupt und Wahrheit im materiellen Sinn verwechselt werden. Für jene mag es immerhin kein allgemeines Criterium geben; aber daraus folgt nicht, daß es auch für diese keines giebt. Uebrigens entscheide ich hier noch nichts, ich zeige nur, daß ein solches Merkmaal zu verlangen nicht unmöglich ist; ob wir aber wirklich eines haben, und worinnen es bestehe, davon wird ein andersmal die Rede werden.

Anmerk.

Anmerk. 2. Unsere Erkenntniß ist wahr der Form nach, wenn sie übereinstimmt mit den nothwendigen Regeln des Verstandes; damit stimmt sie überein, wenn sie sich nicht selber aufhebt; sie hebt sich aber selber auf, wenn zugleich gedacht und nicht gedacht werden soll — mithin ist dies Criterium der formellen Wahrheit nichts anders als der identische Satz: wir denken, wann wir denken. Damit können wir nun freylich über den Inhalt unserer Erkenntniß noch nichts entscheiden — aber sollten wir wol nicht alle Ursache haben, das, was in unserer wirklichen Erkenntniß liegt, und so wie es darinnen liegt, für Wahrheit der Materie nach anzusehen? So wie also das Erkennen als erkennen in sich selber das einzige Criterium der formellen Wahrheit ist, sollte nicht eben so der Inhalt dieses Erkennens das einzige Criterium der materiellen Wahrheit seyn? Doch hievon bald ein mehreres.

IV. Eintheilung der transscendentalen Logik in transscendentale Analytik und Dialectik.

pag. 87. 88.

§. 38.

Nach dem obigen Abriß der allgemeinen Logik hat auch die transscendentale Logik eine transscendentale Analytik und Dialectik.

§. 39.

Die transscendentale Analytik trägt die Begriffe und Grundsätze vor, die ihren Ursprung in dem reinen Verstande haben, und ohne die kein Object gedacht werden kann (Logik der Wahrheit).

§. 40.

§. 40.

Da aber der Gebrauch dieser reinen Erkenntniß erfordert, daß sie auf Gegenstände angewandt werde, die uns in der Anschauung gegeben sind, und man doch so gern über alle Erfahrung hinaus bis zu Gegenständen überhaupt fortgeht, so entsteht ein objectiver Schein, welchen die Dialectik aufdecken und berichtigen muß.

* * *

Anmerk. 1. Inwiefern man sagen kann, daß reine Begriffe ihren Ursprung im Verstande haben, das wissen wir jetzt schon, und werden noch weiter davon reden, es darf uns also hier nicht aufhalten, und eben so darf uns der prächtige Name einer Logik der Wahrheit nicht allzusehr einnehmen, denn wir werden bald sehen, daß hier Wahrheit und sinnliche Darstellbarkeit eins ist.

Anmerk. 2. Ohne Anschauung ist die reine Verstandes-Erkenntniß leer, aber nur von Gegenständen, die sich uns sinnlich darstellen; mithin haben diese Begriffe freylich keine wahre Bedeutung mehr über die Erfahrung hinaus, wenn Wahrheit und sinnliche Darstellbarkeit für eins genommen wird. Wenn aber eine wahre Erkenntniß die ist, die nicht nur ein sich darstellendes Object enthält, sondern auch in einem sich nicht darstellenden Object gegründet ist, so wird es sich zeigen, ob Kant Gründe hat, unserer reinen Verstandes-Erkenntniß diese einzig-reelle Wahrheit abzusprechen, und die Voraussetzung derselben für bloße Vernünfteley und einen blendenden Schein zu erklären. Dies wäre sie, wenn die Objecte, auf die unsere reine Begriffe uns hinweisen, verwechselt würden mit den Objecten,

die von uns wirklich vorgestellt werden; aber wenn man sie von einander unterscheidet, wenn man sagt, wir subsumiren unsere Anschauungen unter gewisse Begriffe, und denken so wirkliche Gegenstände, nun wissen wir zwar wol, daß diese Begriffe nicht erzeugt seyn können durch die Gegenstände, die wir dadurch denken, und daß dies alles nur unsere Erkenntniß ist, aber eben deswegen, weil unsere Erkenntniß diesen Inhalt hat, so nehmen wir an, daß wahre absolute Objecte und nicht blos unser subjectives Vermögen ihr Grund sey — sollte wol Kant dieses für Blendwerk und Vernünfteley erklären können? Kein wahrer Philosoph hat sich jemals eingebildet, durch die reinen Verstandesbegriffe ein anderes als sinnliches Object sinnlich darzustellen; aber das glauben wir, daß sie eine zuverlässige Indication von einer nicht sinnlichen absolut-wahren Realität seyn, weil sie sonst leeres Schattenspiel wären: wird nun die Critik dieses damit widerlegen können, daß sie uns weitläufig zeigt, die Objecte, die diese Begriffe denken, lassen sich nur in der Erfahrung darstellen — oder — die Begriffe, durch die wir alles denken, seyn nur sinnlich-wahr und reell, wenn sie in der Erfahrung dargestellt werden, das heißt, wenn sie sinnlich-wahr und reell seyn?

Der transscendentalen Logik

Erste Abtheilung.

Transscendentale Analytik. pag. 89. 90.

§. 41.

Die transscendentale Analytik zergliedert unsere gesammte Erkenntniß a priori; sie enthält also lauter Begriffe, die völlig rein sind, zum Verstande allein, nicht zur Sinnlichkeit gehören, nicht abgeleitet, noch zusammengesetzt, sondern Elementarbegriffe sind, und das ganze Feld des reinen Verstandes ausfüllen.

§. 42.

Diese Vollständigkeit wird erhalten, wenn der reine Verstand als eine absolute Einheit betrachtet, und nach einer Idee des Ganzen jene Begriffe aufgefunden und systematisch zusammengeordnet werden, welches hernach zugleich ein Probierstein ihrer Aechtheit ist.

§. 43.

Diese Analytik wird 1) Begriffe, 2) Grundsätze des reinen Verstandes enthalten.

* * *

Anmerk. Wenn hier von der absoluten Vollständigkeit der reinen Verstandesbegriffe die Rede ist, so scheint es, als ob wir das Denken als reines Erkenntnißvermögen anschauen, und in diesem Ganzen seine Theile unmittelbar erkennen könnten; aber so ist es nicht. Wir können das Denken nur als unser Denken, und auch dieses nur als *Factum* betrachten, und durch Zergliederung finden, was dieses Factum begreift, woraus wir hernach durch einen Schluß vom Allgemeinen

nen auf das Besondere erkennen, was das Denken eines Gegenstands enthält. Mithin ist die systematische Verknüpfung der reinen Verstandesbegriffe nicht so unabhängig von der Erfahrung, wie es Kant hier zu behaupten scheint, und wie wir nun bald deutlicher sehen werden.

Transscendentale Analytik.

Erstes Buch.

Analytik der Begriffe. pag. 90. 91.

§. 44.

Nicht gegebene Begriffe werden hier ihrem Inhalt nach zergliedert, sondern das Verstandes-Vermögen selbst, um hier Begriffe a priori als in ihrem Geburtsort aufzufinden, und hernach ihren Gebrauch und Werth zu bestimmen.

* * *

Anmerk. Man merke hier wohl, was unser Philosoph verspricht! Das Denken nicht als ein *Factum*, sondern als ein subjectives Vermögen will er analysiren, Begriffe will er uns zeigen, die nicht blos zum menschlichen Denken eines Gegenstands als Bedingungen a priori gehören, sondern im menschlichen Verstande selber und unabhängig von allem objectiven Grunde vorbereitet liegen, und bey Gelegenheit der Erfahrung nur entwickelt werden, so wie er schon vorher das Anschauen nicht blos als Factum, sondern gleichfalls als Vermögen zergliederte, und uns die Form oder die Möglichkeit desselben nicht als einer Thatsache, sondern als eines subjectiven Grundvermögens zeigen wollte. Diesen Unterschied dürfen wir nie

aus

aus dem Auge verliehren, denn dadurch allein wird die Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Resultate bestimmt. Wir haben gesehen, daß das, was unser Anschauen möglich macht, seinen Grund nicht haben kann in dem, was angeschaut wird, weil das Anschauen vor demselben vorhergehen muß, es muß also noch vor allem objectiven Inhalt in dem Anschauen selber liegen. Wird nun dies Anschauen als Vermögen betrachtet, so ist alles blos subjectiv; muß es aber als Thatsache angesehen werden, so bleibt immer noch Raum zu einem absoluten Realgrund desselben außer dem subjectiven Vermögen übrig. Eben diese Bewandtniß hat es auch mit dem Denken; was Bedingung desselben ist, kann nicht in dem, was gedacht wird, gegründet seyn, sondern muß a priori dazu gehören; ist nun dies Denken als ein subjectives Grundvermögen zu betrachten, so ist alles, was dazu gehört, bloß subjectiv — ist es aber nur Thatsache, so kann auch hier wieder der letzte Grund in einer absoluten Realität außer dem Verstande liegen, und daß es wirklich so ist, dies wird uns in der transscendentalen Logik eben so deutlich werden, als es in der Aesthetik war.

Analytik der Begriffe.

Erstes Hauptstück.

Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe. pag. 91. 92.

§. 45.

Die transscendental-Philosophie darf ihre Begriffe nicht auf eine mechanische Art durch Beobachtungen und Versuche sammeln und ordnen, sondern muß sie nach einem Princip in der

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

absoluten Einheit des reinen Verstandes aufsuchen, und sich durch ihre systematische Verknüpfung von ihrer Vollständigkeit versichern.

* * *

Anmerk. Wir werden aber dennoch sehen, daß auch hier alles zuletzt auf Beobachtung unseres Denkens beruht, wobey wir uns der Vollständigkeit auf keine andere Art versichern können, als daß wir das, was uns das Spiel unsers Erkenntnißvermögens an die Hand giebt, nach dem Princip der Identität in allgemeine Regeln verwandeln: „All unser Denken begreift dies und das, um also etwas zu denken, müssen diese und jene Bedingungen zum Grunde liegen.„ Der erste dieser Sätze ist bloße Thatsache, die wir nicht anders als durch Beobachtung unserer selbst erkennen, und der andere ist eine Regel, die wir nach dem Grundsatz der Identität daraus ziehen — — auf diese Art aber können wir alle unsere Erkenntnisse gar leicht in ein System bringen, nur daß wir damit nicht weiter kommen.

Des transscendentalen Leitfadens —

Erster Abschnitt.

Logischer Verstandesgebrauch überhaupt.

p. 92 — 94.

§. 46.

Verstandes-Erkenntniß ist discursiv, nicht intuitiv, beruht auf Functionen, so wie das Anschauen auf Affectionen, auf der Spontaneität des Denkens, so wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke — und ist also eine Erkenntniß durch Begriffe.

§. 47.

Bayerische Staatsbibliothek München

§. 47.

Begriffe gehen auf einen Gegenstand mittelbar, sind also jederzeit Prädicate möglicher Urtheile, wodurch statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß gebraucht, und Einheit der Vorstellungen erzeugt wird.

§. 48.

Der Verstand ist also ein Vermögen zu urtheilen, und man entdeckt seine Functionen vollständig, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellt.

* * *

Anmerk. Dies scheint nun alles a priori aus dem Begriff des Denkens selber gefolgert zu seyn, und ist es auch; aber woher haben wir denn diesen Begriff? müssen wir nicht erst wirklich denken und urtheilen, um hernach sagen zu können, dies ist Denken und dies gehört dazu? Wir haben Vorstellungen, wobey wir uns leidend verhalten, und die, so lange wir uns leidend verhalten, unmittelbar auf einen Gegenstand gehen, dies nennen wir sinnliche Anschauungen; wir nehmen aber hernach diese Vorstellungen auf eine selbstthätige Weise in unser Bewußtseyn auf, und so haben wir nun auch Vorstellungen, die sich nur vermittelst jener Vorstellungen auf Gegenstände beziehen, und sie unter sich begreifen, dies nennen wir denken, urtheilen, Verstandeserkenntniß. Setzen wir nun dieses erst als Thatsache voraus, anders aber wissen wir nichts von Anschauungen und nichts von Begriffen, so können wir freylich sagen, was Anschauen und was Denken ist und seyn muß; allein damit kommen wir doch nie über jene Thatsache, nie über unser Denken und Anschauen hin-

aus, bis zur absoluten Möglichkeit des Denkens und Anschauens überhaupt, ja wir wissen a priori nicht einmal dies, ob wir hiemit unser eigenes Denken und Anschauen erschöpft oder ausgemessen haben, weil wir es nicht als Vermögen, sondern nur als Thatsache, mithin immer nur durch Beobachtung und Erfahrung kennen. Wenn also gleich durch die Functionen der Einheit in den Urtheilen die Functionen des Verstandes völlig bestimmt und ausgemessen werden, so ist dies doch noch nicht die versprochene systematische und absolutvollständige Erforschung des Verstandes als eines Vermögens, und der ihm a priori beywohnenden Urbegriffe; denn daß urtheilen und denken oder Verstandeserkenntniß eins ist, dies ist nur eine Namenerklärung, und die Functionen des Verstandes im Urtheilen sammeln wir, wie wir sogleich sehen werden, blos durch angestellte Versuche und Beobachtungen, wir wissen also nicht a priori, daß wir sie vollständig gesammelt haben, oder daß ihrer schlechterdings nicht mehr und nicht weniger seyn können, sondern nur, daß wir bisher nicht mehr und nicht weniger entdeckt haben.

Zweyter Abschnitt.

Logische Function des Verstandes in Urtheilen. pag. 95 — 101.

§. 49.

Wenn man vom Inhalt der Urtheile abstrahirt, und blos die Verstandesform betrachtet, so kann die Function des Denkens unter vier Hauptitel gebracht werden, wovon jeder wieder 3 Momente unter sich enthält. Die Tafel derselben und ihre Erläuterung bedarf keines Auszugs.

Anmerk.

Anmerk. Ueber die Vollständigkeit und Richtigkeit dieser Tafel wollen wir keine Bemerkungen machen, sondern, was uns wichtiger ist, sogleich nach ihrem Ursprung und nach ihrer Wurzel fragen. In einem jeden Urtheil hat man zweyerley zu betrachten, einmal das, worüber geurtheilt wird, oder die Materie, und hernach die Art und Weise, wie geurtheilt wird, oder die Form — diese Form enthält 4 Hauptbestimmungen, wovon jede 3 Momente begreift — woher wissen wir nun, daß es so ist, und daß es so seyn muß? Was Denken oder Urtheilen an sich seyn mag, dies ist uns, ehe wir noch selber urtheilen und denken, völlig unbekandt, und eben so wenig sind wir im Stande, unser eigenes Denkvermögen, noch ehe es in Bewegung gesetzt ist, zu durchschauen, und auf diese Art a priori zu bestimmen, was es seiner Natur nach in sich enthalte; es bleibt uns also nichts übrig, als daß wir, nachdem wir schon öfters geurtheilt haben, über diese Operation unsers Verstandes nachdenken, und durch eine sorgfältige Zergliederung ihres Inhalts und Ganges die Elemente derselben entdecken. Auf diesem Wege allein hat ohne Zweifel auch unser Philosoph die von ihm hier bestimmte Form unserer Urtheile gefunden; ihre Erkenntniß also ist völlig a posteriori, geschöpft aus einer oft wiederholten Beobachtung unserer selbst, und eben deswegen auch nicht vollständiger oder nothwendiger, als es diese Beobachtung ist. Daß unsere Urtheile unter solchen Functionen stehen, das wissen wir blos aus der Erfahrung, und wenn wir sagen, so muß es seyn, wenn wir urtheilen sollen, so ist dies eigentlich keine absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, sondern es bezieht sich immer nur auf die von uns schon angestellten Beobachtungen, und bedeutet nur so viel, daß das, was bey uns einmal urtheilen heiße, jederzeit so beschaffen sey, und wir keine andere Mög-

lichkeit zu urtheilen kennen; wenn daher Urtheile gebildet werden sollen, so müssen sie unter diesen Bedingungen stehen, oder sie sind das nicht, was wir nach unserer Beobachtung urtheilen heißen. Was ist nun dies anders, als, wir setzen den Begriff des Urtheilens nach der Erfahrung und in derselben gegeben voraus, und sagen jetzt nach dem Princip der Identität, was er nothwendigerweise erfordere, um das zu seyn, was er nach der Erfahrung wirklich ist? Dies mag nun zwar gut und nützlich seyn, aber die von unserm Philosophen versprochene vollständige Beschreibung und absolut-nothwendige Ausmessung unseres Denkvermögens und seines ganzen Umfangs a priori ist es fürwahr nicht. Wollte man aber sagen, daß zwar die Functionen im Urtheilen a posteriori entdeckt werden müssen, hingegen nicht eben so die Categorien, weil diese durch jene bestimmt werden, und wenn also die Form der Urtheile einmal richtig angegeben sey, eben dadurch auch das Denken der Gegenstände a priori und nach einem Princip ausgemessen sey, so glaube ich doch nicht, daß man dadurch auch nur einen Schritt weiter kommt. Denn wenn das Denken der Gegenstände nichts anders ist als urtheilen, wenn die Form der Urtheile ein Leitfaden ist zur Entdeckung unserer Denkformen, wenn diese durch jene bestimmt werden, so ist auch die Erkenntniß und Beschreibung dieser objectiven Denkformen durchaus nicht allgemeiner, vollständiger und nothwendiger, als es die Erkenntniß und Beschreibung jenes Leitfadens ist. Wir wissen nur a posteriori, was urtheilen ist, also kennen wir auch das Denken der Gegenstände nur a posteriori.

Ist nun aber gleich die Erkenntniß aller uns bekandten Functionen im Urtheilen ganz und gar aus der Erfahrung geschöpft, und a posteriori gegeben, so

folgt

folgt deswegen nicht, daß diese Erfahrung zugleich auch die Quelle und der Grund ihrer Möglichkeit sey. Sie gehören ja, dies ist kein Zweifel, nicht zur Materie, sondern zur Form derselben, wie können sie durch die Materie erst erzeugt, oder aus dem wirklichen Inhalt der Urtheile entsprungen seyn? Es ist also ganz recht, wenn unser Philosoph ihren ursprünglichen Sitz nicht in der Erfahrung, denn da sind die Urtheile wirklich schon in dieser Form vorhanden, sondern zunächst im Verstande selber sucht. Allein dies nöthigt uns doch nicht, bey unserer Urtheilskraft allein stehen zu bleiben, und sie als die letzte und unabhängige Quelle jener Functionen anzusehen. Ohne diesen Verstand würden wir freylich nicht in dieser Form urtheilen; daß wir also auf diese Art urtheilen können, dies bringt unser subjectives Vermögen mit sich; aber ohne einen von unserm Verstand verschiedenen für sich bestehenden Realgrund würden wir diese Urtheilskraft nie ausüben; daß wir also wirklich so urtheilen, und so urtheilen müssen, dies ist zwar kein Resultat dessen, was den Inhalt unserer Urtheile ausmacht, aber auch nicht bloße Wirkung unseres subjectiven Vermögens, sondern ein Resultat, das aus dem gegenseitigen Verhältniß unserer Urtheilskraft und eines verborgenen Realgrunds entspringt. Wenigstens bleibt uns zu dieser Voraussetzung Raum genug übrig, und unsere Erkenntnißart selbst giebt uns hernach die sichere Weisung, das, was wir einstweilen nur als möglich annehmen, zur Befriedigung unserer Vernunft als ohnfehlbar-gewiß gelten zu lassen.

Wir sehen also schon, daß die transscendentale Logik eben den Fehler begeht, den wir in der Aesthetik gerügt haben, indem sie bey der Erklärung des Ursprungs unserer Urtheile einen möglichen Grund völlig vorbeygeht, und das, was nicht in dem vorgestellten

Object gegründet seyn kann, in dem vorstellenden Subject allein sucht, ohne zu denken, daß auch noch eine verborgene objective Kraft möglich und nach der Indication unserer Erkenntniß gewiß ist.

Dritter Abschnitt.

Reine Verstandesbegriffe, oder Categorien.

p. 102 — 113.

§. 50.

Die allgemeine Logik ist blos analytisch, und muß es seyn, denn sie abstrahirt von allem Inhalt der Erkenntniß, erwartet, daß ihr anderwärts Vorstellungen gegeben werden, und bringt sie unter allgemeine Begriffe, wodurch die Erkenntniß zwar aufgeklärt, aber nicht nach ihrem Inhalt erzeugt wird.

§. 51.

Ist hingegen von dem wirklichen Ursprung einer Erkenntniß dem Inhalt nach die Rede, so erfordert dies jederzeit eine Synthesin. Es muß erst ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, dieses Mannigfaltige muß von der Einbildungskraft zusammengefaßt, und dies Zusammengefaßte von dem Verstande gedacht, oder die Einheit desselben vorgestellt werden.

§. 52.

Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige a priori gegeben ist, und die allgemeine Vorstellung dieser Synthesis ist der reine Verstandesbegriff, unter diesem Begriff wird die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

§. 53.

Vermöge der transscendentalen Aesthetik ist dem Verstande wirklich ein Mannigfaltiges der Anschauung a priori gegeben, dieses wird von der Einbildungskraft durchgegangen und zusammengefaßt, und der Verstand giebt dieser Synthesis Einheit.

§. 54.

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheil Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, und diese Einheit, allgemein vorgestellt, ist, wie schon gesagt, der reine Verstandesbegriff.

§. 55.

Durch dieselben Handlungen also, wodurch der Verstand in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt, bringt er auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, in der Anschauung überhaupt einen transscendentalen Inhalt in seine Vorstellungen, die deswegen reine Verstandesbegriffe heißen, und a priori auf Objecte gehen.

§. 56.

Es entspringen daher gerade so viele reine Verstandesbegriffe, als Functionen in Urtheilen sind, indem der Verstand durch diese Functionen erschöpft ist. Sie mögen Categorien heißen.

§. 57.

Diese Categorien stellt die transscendentale Logik dar. Ihre Eintheilung ist systematisch und vollständig, denn sie ist erzeugt aus dem Vermögen zu urtheilen, als dem gemeinschaftlichen

Princip, und dieses wird durch jene Functionen ausgemessen, folglich auch die Zahl der Categorien nothwendig bestimmt.

§. 58.

Ihre Tafel und die Erläuterungen darüber bedürfen keines Auszugs und keiner besondern Bemerkungen.

* * *

Anmerk. 1. Es wird wol nicht überflüssig seyn, wenn wir vor allen Dingen über den Verstand dieser §§. einige erläuternde Bemerkungen vorausschicken, denn meine Leser werden es wol so gut wie ich selber wahrnehmen, daß wir uns hier in einer sehr dunkeln Region befinden; wir wollen uns aber der Sprache unseres Philosophen zuerst so nahe halten, als wir können, und sehen, wie weit wir auf diese Art kommen.

Die allgemeine Logik bekümmert sich, sagt Kant, um den Inhalt und Ursprung unserer Erkenntniß gar nichts, sie fragt nicht, wie entstehen Vorstellungen von wirklichen Objecten, oder was gelten sie, sondern sie nimmt die Vorstellungen, die ihr anderwärts gegeben werden, und verwandelt sie auf mannigfaltige Weise in Begriffe — — dabey aber geht sie über diese Vorstellungen als Vorstellungen nicht hinaus, es ist alles immer nur unser Denken, und dieses wird blos analytisch behandelt; daher wird zwar unsere Erkenntniß dadurch aufgeklärt, aber nicht ursprünglich erzeugt oder vermehrt, vielmehr setzt diese Analysis immerhin schon gegebene Vorstellungen voraus. Wie entstehen nun diese, wie entspringen Begriffe dem Inhalt nach? Ohne ein Mannigfaltiges der Anschauung sind alle unsere Gedanken leer, dieses also muß zuerst gegeben werden, aber ohne Begriffe sind alle Anschauungen blind, und

also für das vorstellende Subject selber nichts; daher muß das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige von der Einbildungskraft erst durchgegangen und zusammengefaßt, und von dem Verstande wirklich vorgestellt, oder als ein Ding gedacht werden. Hier gehen wir nun über unsere Vorstellungen hinaus — zur Anschauung hinüber — in dieser wird das Mannigfaltige in einem Bewußtseyn, in einer Erkenntniß ursprünglich zusammengefaßt, und eben deswegen diese Einheit der Zusammenfassung objectiv und nothwendig; mithin kann keine Erkenntniß dem Inhalt nach entspringen, als durch eine Synthesin, d. h. durch ein Zusammendenken eines Mannigfaltigen außerhalb der Begriffe oder des Denkens. Ist nun dies Mannigfaltige blos empirisch gegeben, so ist auch das Denken desselben, oder die Synthesis, blos empirisch, Wahrnehmung eines wirklichen durch Empfindung gegebenen Objects; dieses aber setzt immer erst eine reine Synthesin, ein ursprüngliches Denken und Vorstellen der Gegenstände, die wir in der Wahrnehmung schon finden, voraus, und nur von dieser reinen Synthesis handelt die transscendentale Logik. Wir wissen nemlich aus der Aesthetik, daß uns ein Mannigfaltiges der Anschauung a priori gegeben ist, (Zeit und Raum — freylich wissen wir nun aber auch, wie dieses zu verstehen ist;) diese beide reine Anschauungen sind die Bedingungen, unter welchen wir allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen können, sie müssen also auch dem Denken — oder den Begriffen derselben zum Grunde liegen; aber eben deswegen muß der Verstand, um eine wirkliche Erkenntniß daraus zu machen, dies Mannigfaltige erst zusammenfassen, und in einem ursprünglichen Bewußtseyn denken. Da gehen wir denn über unsere bloße Vorstellungen hinaus zu einem Mannigfaltigen in der Anschauung, daher dies eine Synthesis ist;

dies

dies Mannigfaltige aber ist a priori gegeben, folglich ist auch die Synthesis desselben rein und a priori, oder sie ruht auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori, das heißt, die Einheit, die der Verstand vorstellt, wird außer ihm gedacht, und in dem Mannigfaltigen der Anschauung vorgestellt; da aber dieses ursprünglich und a priori ist, so ist nun auch die Verknüpfung desselben ursprünglich und a priori, und eben deswegen nothwendig. Gleichwie es also ein Mannigfaltiges der Anschauung giebt, welches a priori die Bedingung ist, Vorstellungen von Gegenständen zu empfangen, eben so giebt es auch eine Verknüpfung dieses Mannigfaltigen à priori, die gleichfalls die Bedingung aller wirklichen Erkenntniß ist, und daher a priori auf Objecte geht. Diese Verknüpfung ist ein Geschäfft des Verstandes, daher heißt die Vorstellung derselben reiner Verstandesbegriff — es ist eben dasselbe Geschäfft, wodurch er ein Urtheil bildet; denn so wie er hier verschiedenen Vorstellungen durch seine Functionen blos analytische Einheit giebt, und ihnen logische Wahrheit oder Realität verschafft, eben so giebt er dort durch dieselben Functionen dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit, und bringt dadurch in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt. Mithin wird der Verstandesbegriff, oder die Möglichkeit, ein Object zu denken, bestimmt durch die Form oder Möglichkeit der Urtheile. So wie nemlich in einem jeden Urtheil von einer jeden der oben angegebenen Functionen ein Moment angetroffen werden muß, eben so ist auch der reine Verstandesbegriff überhaupt nichts anders, als ein dieser logischen Form gemäßes Denken des Mannigfaltigen in der Anschauung; daher muß die Tafel der Categorien, oder der besondern reinen Verstandesbegriffe, sowol dem Inhalt als dem Umfang nach, jener Tafel der Functionen in Urtheilen vollkommen entsprechen.

Ich

Ich habe mir Mühe gegeben, den Sinn unseres Philosophen so viel möglich in seiner eigenen Sprache deutlich zu machen, ich zweifle aber, ob es mir ganz gelungen ist; wir wollen also die Lücken dadurch auszufüllen suchen, daß wir jetzt die Sache mehr nach unserer Art vorstellen. Categorien, dies ist einmal ganz klar, sind die uranfänglichen Elemente aller objectiven Erkenntniß, es sind Begriffe, die ursprünglich und a priori in dem Verstande selber liegen, und als die Bedingungen der Möglichkeit, irgend ein Object zu denken, angesehen werden müssen; insofern sie nun reine Verstandesbegriffe sind, und zu all unserm Denken gehören, so können sie nichts anders seyn, als eben die Functionen unseres subjectiven Denkvermögens, wodurch allein Urtheile möglich werden, weil Denken nichts anders ist als Urtheilen; insofern aber durch dieselben Objecte gedacht werden sollen, so müssen sie sich a priori auf Anschauungen beziehen, weil ohne Anschauungen kein Object uns gegeben werden kann. Da nun Zeit und Raum die Formen unserer Sinnlichkeit und also die Grundbedingungen aller uns möglichen Anschauungen sind, so entspringen die Categorien eben dadurch, daß der Verstand dies Mannigfaltige der reinen Anschauung in seine Form aufnimmt. Auf diese Art wird es nun ganz begreiflich, wie Vorstellungen, die ursprünglich in uns selber liegen, einen transscendentalen Inhalt haben und a priori auf Objecte gehen; sie verknüpfen ja ein Mannigfaltiges der Anschauung, das uns a priori gegeben ist, und führen uns also über unsere Begriffe, über unser bloßes Denken hinaus; dies Mannigfaltige verknüpfen sie in einer Erkenntniß, mithin der Verstandesform gemäß; sie begreifen also zugleich die Bedingungen alles Anschauens und alles Denkens, daher sind sie nothwendigerweise und a priori die Elemente aller objectiven Erkenntniß, und werden gefunden, wenn

man

man die reine Form aller möglichen Urtheile auf die Form aller Anschauungen bezieht. Mit einem Wort, was wir anschauen, das müssen wir in Zeit und Raum anschauen, und was wir denken, das müssen wir in den Formen denken, die alles Urtheilen, alles Denken möglich machen; nun sind uns keine Objecte anders möglich, als durch Anschauen und Denken. Wir müssen also, um irgend ein Object vorzustellen, Zeit und Raum a priori als reine Anschauungen zu einem transscendentalen Inhalt durch dieselben Functionen des Verstandes verknüpfen, wodurch wir unsere Vorstellungen zu Urtheilen verknüpfen. Dies giebt alsdann die Categorien, oder reine Verstandesbegriffe, die von den Functionen in Urtheilen auf keine andere Art verschieden sind, als daß hier die Form des Verstandes blos unsern Vorstellungen, und dort dem Mannigfaltigen der Anschauung gegeben wird. Gleichwie also ein jedes Urtheil bestimmt wird durch Quantität, Qualität, Relation und Modalität, eben so muß auch ein jedes Object vorgestellt werden als ein Quantum, Quale, Relatum und Modale, und so wie jene Functionen nicht erst möglich werden durch wirkliche Urtheile, sondern diese selber möglich machen, mithin a priori im Verstande gegründet seyn müssen, eben so können auch die Begriffe der Quantität, Qualität ꝛc. in Objecten nicht erst durch diese Objecte möglich werden, weil diese ohne jene gar nicht vorgestellt werden können, mithin müssen sie a priori im Verstande selber liegen. Ich hoffe jetzt den Sinn unseres Philosophen vollkommen deutlich gemacht zu haben, und nun können wir erst von der Nothwendigkeit und Priorität der Categorien das Nöthige hinzu setzen; dies wird aber nur sehr wenig seyn dürfen, da wir es zum Theil schon in dem vorhergehenden Artikel über das Urtheilen beleuchtet haben, und zum Theil in der nachfolgenden Deduction dieser Begriffe noch weiter erklären werden.

Anmerk.

Anmerk. 2. Categorien sind ursprüngliche objective Denkformen, Bedingungen, ohne welche kein Object zu denken möglich ist, sie können also freylich nicht a posteriori entspringen, sondern müssen a priori im Verstande selber liegen; denn wie sollten sie durch die Objecte erst möglich, und von ihnen durch die Abstraction oder auf eine andere Art entstanden seyn, da ohne sie kein Object vorgestellt werden kann, und diese erst durch jene möglich sind — — dies alles geben wir gerne zu, und haben es schon zugegeben, aber auch schon so bestimmt, daß die Folgerung, die Kant daraus macht, dennoch wegfällt. Sie sind nemlich a priori im Verhältniß gegen die durch sie vorgestellten Objecte, und für sie nothwendig, aber deswegen müssen sie nicht a priori und nothwendig in aller Betrachtung seyn, müssen nicht unabhängig von allem äußerlichen Realgrund im Denkvermögen selber ihren einzigen Sitz und Ursprung haben. Diesen absoluten Realgrund können wir nirgends vorzeigen, denn sonst wäre er nicht Grund der Vorstellung, sondern Vorstellung selber; aber eben so wenig können wir das Denkvermögen anschauen, um jene Categorien als gegründet in demselben zu erforschen, sondern es reducirt sich alles auf eine bloße Voraussetzung. Sie sind nicht in den Objecten gegründet, die wir uns durch sie vorstellen, sagt Kant, und zwar mit Recht, also gehören sie auch nicht zur Materie des Denkens, sondern zur Form, und nun schließt er weiter, was zur Form gehört, das ist nicht mehr objectiv, sondern subjectiv. Allein hier ist es eben, wo uns sein System entweder durch eine Zweydeutigkeit täuscht, oder durch eine Subreption hintergeht. Heißt nemlich objectiv hier eine Vorstellung, die zur Materie, und subjectiv, die zur Form des Denkens als einer Thatsache gehört, so ist es wahr, aber idem per idem; heißt hingegen objectiv das, was

durch

durch einen wirklichen absoluten Realgrund außer dem denkenden Subject, und subjectiv, was durch das Denkvermögen selber und allein hergegeben oder erzeugt wird, so folgt keineswegs die Subjectivität einer Vorstellung daraus, daß sie nicht zur Materie, sondern zur Form des Denkens gehört, weil es möglich ist, daß das Denken überhaupt, das wir immer nur als Thatsache kennen, sowol der Form als der Materie nach gegründet wäre in dem Verhältniß, welches ein absoluter Realgrund und unser subjectives Erkenntnißvermögen gegen einander haben; und diese Möglichkeit müssen wir denn auch nach der deutlichen Indication unserer Vorstellungen selber, als die einzige Bedingung, unserer Vernunft ein Genüge zu thun, als wirklich annehmen. Wenn also gleich die Categorien in Absicht auf die Erfahrung a priori entspringen, und sich nur in der Erfahrung sinnlich realisiren lassen, so muß deswegen doch der Verstand ihre einzige unabhängige Quelle nicht seyn, und wir haben immer noch keinen Grund, die Indication, die sie uns auf einen hinter der Sinnenwelt verborgen liegenden absoluten Realgrund geben, für ein bloßes täuschendes Spiel zu halten. Sinnlich darstellen läßt sich durch sie dieser absolute Realgrund nicht, sondern nur denken, aber wir würden ihn nicht denken, wenn er nicht wirklich dawäre. Nun ist er da, und erzeugt in uns unsere ganze Vorstellung sowol der Form als der Materie nach. Dadurch allein bekommt unsere Erkenntniß Haltung, Wahrheit und Zusammenhang; wir müssen also diese Voraussetzung gelten lassen, oder all unser Erkennen als ein grundloses ewig-täuschendes Spiel betrachten. Doch dies wird in der Zukunft noch deutlicher werden; wir wollen also weiter gehen, und auch noch etwas von der Entdeckung und Eintheilung der Categorien sagen.

Anmerk.

Anmerk. 3. Die reinen Verstandesbegriffe haben keinen empirischen Ursprung, ihre eigentliche Wurzel liegt anderswo als in der Erfahrung, zwar nicht nothwendigerweise in unserm subjectiven Denkvermögen allein, aber noch viel weniger in den Objecten, die durch sie vorgestellt werden, sondern nach der Indication unserer Erkenntniß in einem absoluten Realgrund außer uns und in unserm Vorstellungsvermögen in uns — — aber woher wissen wir nun, daß wir solche Begriffe haben? woher wissen wir, daß es gerade diese sind? und wie versichern wir uns von der Vollständigkeit ihrer Eintheilung? An eine eigentliche Erkenntniß derselben a priori ist gar nicht zu denken, denn da müßten wir noch vor allem wirklichen Denken wissen, was Denken an sich, oder doch, was unser subjectives Denken ist und begreift, dies ist aber unmöglich; erst nachdem wir wirklich gedacht haben, können wir es betrachten, und durch Zergliederung unserer eigenen Operationen entdecken, was es in sich enthält. Auf diesem Wege allein finden wir die Form unserer Urtheile, auf diesem Wege finden wir, daß Denken und Urtheilen eins ist, auf diesem Wege allein entdecken wir also auch die Bedingungen, ein Object zu denken. Immer müssen wir unser Denken und Urtheilen zuerst als Thatsache beobachten, und gleichsam in seine Elemente auflösen, alsdann können wir freylich — a priori — sagen, was nothwendigerweise erfordert werde, um eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, aber immer nur eine solche Erkenntniß, wie wir sie bey uns beobachtet haben. Ob nun aber unser eigenes Erkenntnißvermögen insbesondere, oder alle Erkenntnißart überhaupt dadurch erschöpft und ausgemessen sey, wie sollen wir uns davon versichern? Wenn also Kant die Entdeckung und Eintheilung der Categorien deswegen für absolut-vollständig und systematisch

ausgiebt, weil sie aus einem gemeinschaftlichen Principe, aus dem Vermögen zu urtheilen hergeleitet werden, so giebt er uns hier bloße Namen; denn daß die Tafel der Categorien bestimmt werde durch die Tafel der Functionen, dies beruhet einzig auf dem Satz, daß Denken und Urtheilen eins sey, dieser Satz aber kann nicht a priori, sondern muß selber erst a posteriori durch Beobachtung unseres wirklichen Denkens und Urtheilens erkannt werden, und wenn er dann erkannt ist, was gewinnen wir damit? alsdann ist die Entdeckung und Eintheilung der Categorien zwar bestimmt durch die Erforschung der Möglichkeit zu urtheilen, sie kann aber doch nicht vollständiger, systematischer und zuverlässiger seyn, als diese ist; wir wissen zwar, daß gerade so viele Categorien entspringen, als Momente zum Urtheilen gehören; daß wir aber jene vollständig und systematisch kennen, dies wissen wir nur alsdann, wenn wir versichert sind, daß wir diese nach einer Idee a priori erforscht haben. Lernen wir hingegen, wie es wirklich ist, die Form in Urtheilen und ihre Momente blos durch Beobachtung unserer selbst, so können wir wol sagen, daß uns sonst nichts bekandt sey, und da es unser eigenes Denken betrifft, so ist dies auch genug für uns, aber eine systematische absolut-vollständige Darstellung und Eintheilung kann dies nicht heißen; man kann also auch nicht behaupten, daß durch die Categorien, die wir durch den Leitfaden unserer Urtheilskraft entdecken, unser Verstand als Vermögen, sondern nur als von uns beobachtetes Denken ausgemessen sey.

Anmerk. 4. Ich bin weitläufiger gewesen, als ich selber gerne wollte, um nur desto deutlicher zu werden; daher hoffe ich auch dafür noch Verzeihung zu erhalten, wenn ich jetzt alles noch einmal in einigen kurzen Sätzen wiederhole, und meinen Lesern zur desto leichtern Uebersicht vorlege. Das Kant'sche System ist kurz dieses:

1) Je-

1) Jedes Urtheil setzt als Urtheil gewisse Functionen voraus, wodurch es möglich wird.

2) Diese Functionen gehören als Bedingungen der Möglichkeit nicht zur Materie, sondern zur Form, und sind also dem Verstande eigenthümlich.

3) Durch dieselbe verknüpft der Verstand verschiedene Vorstellungen mit einander, und giebt ihnen eben dadurch logische Denkbarkeit in einem Urtheil — analytische Einheit.

4) Denken eines Gegenstands ist urtheilen, nur daß hier ein Mannigfaltiges der Anschauung verknüpft wird.

5) Dies Mannigfaltige der Anschauung ist a priori gegeben, und der Verstand verknüpft es durch eben dieselbe Functionen, und giebt ihm synthetische Einheit — denkt ein Object.

6) So viel also Urtheile möglich sind a priori der Form nach, eben so viele Begriffe a priori, ein Object zu denken, oder das Mannigfaltige der Anschauung zu verknüpfen, sind möglich.

7) Und da diese Verstandesbegriffe nichts anders sind, als eben die Vorstellung der Einheit, womit Vorstellungen analytisch, als bloße Vorstellungen verknüpft werden, synthetisch genommen — das heißt, da durch die Verstandesbegriffe die Einheit im Urtheilen objectiv vorgestellt wird, diese Einheit aber der Verstand und nicht das Object hergeben muß, so liegen die Categorien als Bedingungen aller wirklichen und möglichen Erkenntniß a priori im Gemüthe, und werden durch die Form der Urtheilskraft systematisch und vollständig als durch ein Princip bestimmt.

Aus dem allem erhellet nun zwar, daß die Categorien nichts anders sind, als die Möglichkeit, ein Object vorzustellen; ein Object wird vorgestellt, wenn ein Mannigfaltiges der Anschauung da ist, und wirklich gedacht wird, dieses muß durch den Verstand geschehen; das Geschäfft des Verstandes ist Vorstellung der Einheit, so vielfach nun diese Einheit ist, so vielfach ist auch die Möglichkeit ein Object zu denken, und diese Möglichkeit entspringt nicht erst aus dem gedachten Object, sondern sie liegt zunächst in dem Verstande selber, und wir entdecken sie, indem wir die Form der Urtheile durch Beobachtung unseres wirklichen Denkens und Urtheilens erforschen — — — allein durch dies alles wird über den wahren Ursprung dieser Categorien und unserer ganzen Erkenntniß ihrem Inhalt nach nichts entschieden. Wenn wir Objecte denken, so urtheilen wir jedesmal in einer bestimmten Form so, daß wir über unser bloßes Denken hinausgehen, und die Verknüpfung in einem wirklichen Object vorstellen; dies wissen wir als Thatsache; scheiden wir nun das Denken selbst, und das, was gedacht wird, durch die Abstraction von einander, und geben auf die Art oder Form dieses Denkens Achtung, so können wir durch die Formen des Denkens, oder Urtheilens überhaupt die Formen ein Object zu denken bestimmen, und sagen, so viel Urtheile der Form nach möglich sind, so viele Formen ein Object zu denken müssen möglich seyn, und umgekehrt, so viele Formen ein Object zu denken möglich sind, so viele Formen in Urtheilen giebt es; denn, um ein Object zu denken, muß jedesmal ein mögliches Urtheil durch ein objectives Verhältniß in einer gewissen Form nothwendig bestimmt werden — was heißt nun aber das am Ende anders, als, um ein Object zu denken, muß ein Object gedacht werden, und dies kann ursprünglich auf so vielfache Weise geschehen, als überhaupt

haupt gedacht werden kann — —? Mithin dreht sich die transscendentale Logik beständig im Zirkel herum, und beruht auf einer Tautologie, die zwar künstlich genug versteckt ist, aber das Factum selber, daß und warum wir Objecte denken, seinem Ursprung nach keineswegs erklärt. In dem, was gedacht wird, kann der Grund freylich nicht liegen; muß er denn nun aber deswegen im Verstande allein liegen, oder kann nicht ein von dem Gemüthe verschiedener absoluter Realgrund die Erkenntnißkraft so bestimmen, daß wirkliche Gegenstände in solchen Formen vorgestellt werden?

---

pag. 113 — 116.

§. 59.

Die alte transscendental-Philosophie hatte einen Satz, durch den die reinen Verstandesbegriffe vermehrt zu werden scheinen — den Satz, omne Ens est unum, verum, bonum. Er enthält zwar pure Tautologien, und wird kaum noch ehrenhalber fortgesetzt, es muß aber doch hier gezeigt werden, daß er die Tafel der Categorieen nicht vermehrt.

§. 60.

Diese vermeintlich-transscendentale Prädicate der Dinge sind eigentlich nur logische Criterien der Erkenntniß aller Dinge, es sind die Categorien der Qualität in formaler, nicht materialer Bedeutung, Criterien des Denkens für Eigenschaften der Dinge selber genommen.

§. 61.

Eine jede Erkenntniß eines Objects muß nemlich haben Einheit des Begriffs, Vielheit der

Merkmaale, und Vollständigkeit der Uebereinstimmung derselben mit der Einheit des Begriffs.

§. 62.

Allein diese Einheit, Vielheit und Allheit verknüpft blos verschiedene, auch ungleichartige Vorstellungen in einer Erkenntniß, und ist also nur qualitativ; da im Gegentheil die Einheit in der Erzeugung des Quanti durch die Categorien der Größe gleichartig genommen werden muß. Es wird also dort von allem Verhältniß der Begriffe auf Objecte abstrahirt, und die Erkenntniß blos unter allgemeine logische Regeln der Uebereinstimmung mit sich selbst gebracht, mithin die Tafel der Categorien nicht vermehrt, noch ergänzt.

* * *

Anmerk. Was Kant hier sagt, das kann wol noch deutlicher ausgedrückt werden; ich weiß also nicht, woher die geflissentliche Dunkelheit kommt. Ens heißt hier ohne Zweifel nicht ein Sinnending, sondern ein Gedankending; nicht ein in der Anschauung sich uns darstellendes Object, sondern etwas, das wir blos denken, also ein Begriff. Ein jedes Gedankending nun muß unum, verum, bonum seyn, das heißt, es muß unter dem Grundsatz der Identität, der Zusammenstimmung mit sich selber stehen, oder, ein Ding muß ein Ding und zwar dasselbe Ding seyn, das es ist. Dies betrifft nun freylich nur die Form oder Möglichkeit unserer Erkenntniß, nicht die Materie; Categorien aber beziehen sich auf die Materie, durch sie wird außer dem Begriff ein Mannigfaltiges der Anschauung verknüpft, und also ein wirkliches Object, ein sich uns darstellendes Sinnending möglich. Wird nun der obige Grundsatz in dieser Rücksicht gebraucht, so hört er auf der obige Grundsatz zu seyn, und drückt blos die Categorien der

Quantität aus, denn er will alsdann weiter nichts sagen, als, um ein Object vorzustellen, muß das Mannigfaltige der Anschauung als ein objectives Quantum gedacht werden, ein objectives Quantum aber wird erzeugt durch objective Verknüpfung der Vielheit in Einheit, oder durch synthetische Einheit, Vielheit, Allheit, oder dadurch, daß ein Mannigfaltiges in einem sich darstellenden Object verbunden gedacht wird. Mithin wird durch jenen Grundsatz die Zahl der Categorien nicht vermehrt noch ergänzt; denn in seiner wahren Bedeutung ist er blos formell, und wann er materiell genommen wird, so ist er in der Tafel der Categorien schon begriffen.

Was übrigens die verächtliche Bemerkung seines tautologischen Sinns und Gebrauchs betrifft, so ist aus dem vorhergehenden klar, daß dieser Vorwurf den Categorien mit eben dem Recht gemacht werden kann. Sie sollen uns erklären, wie in unserer Erkenntniß Objecte möglich werden, und am Ende beruht diese ganze Erklärung auf dem Satz, wir stellen wirkliche Objecte vor, wenn wir das alles vorstellen, was wir durch Beobachtung unserer selbst in unserer objectiven Erkenntniß, oder in der wirklichen Vorstellung von Objecten antreffen. Für diese Entdeckung aber sind wir wol unserm Philosophen noch weniger Dank schuldig, als den Scholastikern für den obigen Satz. Denn damit täuschen sie uns doch nicht, als ob wir von dem Ursprunge unserer Erkenntniß etwas wüßten, sondern machen sie uns blos deutlich; da im Gegentheil die Critik den wirklichen ursprünglichen Sitz unserer objectiven Vorstellungen gefunden zu haben ohne Grund vorgiebt, und uns dadurch in die Luft zu bauen verleitet.

Transscendentale Analytik.

Zweytes Hauptstück.

Deduction der Categorien.

Erster Abschnitt.

Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt. pag. 116 — 124.

§. 63.

Transscendentale Deduction muß erklären, wie Begriffe a priori sich auf Gegenstände beziehen; die empirische zeigt nicht die Rechtmäßigkeit, sondern nur den Besitzstand, das Factum, oder die Art, wie wir sie durch Erfahrung und Reflexion erworben haben.

§. 64.

Zeit und Raum und die Categorien sind Begriffe, die sich zwar in der Erfahrung und durch dieselbe entwickeln, aber nicht aus derselben entspringen; man kann also wol den Besitz dieser reinen Erkenntniß durch empirische Deduction entdecken, aber die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs muß durch eine transscendentale Deduction dargethan werden.

§. 65.

Bey Zeit und Raum erhellet die unumgängliche Nothwendigkeit einer transscendentalen Deduction nicht so deutlich, wie bey den reinen Verstandesbegriffen. Dort geht eine ganze Wissenschaft, die Geometrie, sicher durch lauter Erkenntnisse a priori fort, ohne erst ihre gesetzmäßige Abkunft zu beweisen; denn da sie blos auf

die

die äußere Sinnenwelt geht, und Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, so werden ihr ihre Gegenstände durch die Erkenntniß selbst unmittelbar gegeben. Hingegen die reinen Verstandesbegriffe reden von Gegenständen blos durch Prädicate des reinen Denkens; sie beziehen sich also auf Gegenstände ohne Bedingungen der Sinnlichkeit, und können doch auch, da sie vor aller Erfahrung sind, auf kein Object der Anschauung ihre Synthesis gründen. Ja selbst den Begriff des Raums wollen sie über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung hinaus gebrauchen; hier wird also die Nothwendigkeit einer transscendentalen Deduction ganz klar um ihre objective Gültigkeit und die Schranken ihres Gebrauchs zu erklären.

§. 66.

Die transscendentale Deduction der Vorstellungen von Zeit und Raum hat keine Schwierigkeit; denn da sie, als subjective Formen unseres Anschauungs-Vermögens, Bedingungen aller Erscheinungen sind, so müssen sie auch Bedingungen aller Gegenstände seyn, die uns erscheinen, d. h. die uns durch Anschauung gegeben werden; die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit.

§. 67.

Aber nicht so mit den Categorien, diese sind subjective Formen und Bedingungen, nicht der sinnlichen Anschauung, sondern des Denkens; es wäre also möglich, daß uns Gegenstände erschienen, die sich gar nicht auf die Functionen des Verstandes bezögen, die der Verstand seiner Einheit gar nicht gemäß fände. Wie können also jene Verstandesbegriffe allgemeine noth-

wendige Objectivität haben? Hier hat die Frage weit mehr Schwierigkeit.

§. 68.

Sich blos auf Erfahrung berufen, und sagen, daß sie unablässig Beyspiele einer solchen Uebereinstimmung darbiete, dies geht nicht an, denn die Categorien enthalten absolute Nothwendigkeit; sie können also nicht aus Erfahrung entspringen, noch durch die Erfahrung diejenige objective Gültigkeit beweisen, die sie haben müssen, wenn sie wirkliche Begriffe a priori und keine leere Hirngespinste sind.

* * *

Anmerk. Objective Realität heißt bey unserm Philosophen weiter nichts als Sinnenwahrheit, sinnliche Darstellbarkeit, und ein Object ist ihm das, was sich uns wirklich außerhalb unseres bloßen Denkens, oder als außer unserer Erkenntniß liegend darstellt. Dies vorausgesetzt, wird es auf den ersten Anblick klar, warum die Categorien mehr als die Vorstellungen von Zeit und Raum ihre objective Gültigkeit erst darthun müssen. Zeit und Raum sind die Bedingungen des Aeußern an den Gegenständen, die Categorien hingegen stellen ihr Inneres vor, das Aeußere aber ist gerade das, was durch Anschauung sich darstellt, das Innere hingegen nicht; daher ist freylich die Objectivität des Raums, oder seine Darstellbarkeit außerhalb des Begriffs in der sinnlichen Anschauung unmittelbar evident, weil er die Bedingung dieser Anschauung selber, mithin seine Vorstellung ohne Anschauung, also ohne Objectivität im obigen Sinn gar nicht möglich ist. Hingegen wie die Vorstellung eines nicht-sinnlichen Dings, die wir noch vor aller Erfahrung haben, sinnliche Realität hat und haben kann, dies bedarf schon

einer

einer weitern Erklärung. Uebrigens begreife ich doch nicht, warum Kant die transscendentale Deduction der Categorien so mühevoll und schwer vorstellt, denn mir scheint sie eben so leicht zu seyn, als die des Raums und der Zeit. Die Categorien sind die möglichen Formen etwas zu denken, allgemeine Vorstellungen des Objectiven; ohne unser Vorstellen aber kann es für uns keine Gegenstände geben, mithin müssen alle uns wirklich erscheinende Gegenstände in diesen Formen — oder gar nicht — gedacht werden, wenn sie aber nicht gedacht werden, so sind sie für uns auch nichts. Erscheinungen also, die der Einheit des Verstandes nicht gemäß wären, von denen wüßten wir nichts, es wären nur blinde Anschauungen; mithin ist die objective Realität der Categorien, so wie Kant objective Realität nimmt, eben so evident, wie die der reinen Anschauungen, aber auch eben so tautologisch wie diese. Durch die Categorien wird die Sinnlichkeit verständlich, so wie durch die Anschauungen der Verstand oder die Categorien sinnlich werden; denn die Categorien stellen das wirklich vor, was die Sinnen geben, und die Sinnen geben das wirklich her, was die Categorien denken, ohne Sinnen aber und Verstand, das heißt, ohne ein Etwas, das sich darstellt, und ohne das Bewußtseyn desselben ist für uns kein sich uns in unserm Bewußtseyn darstellender Gegenstand möglich; folglich muß jeder Gegenstand von der Art durch die Sinnen nach ihrer Weise angeschaut und durch den Verstand nach seiner Weise gedacht werden, oder er ist für uns nichts, das sich uns darstellt — — In der That, so könnten wir noch lange fortmachen, aber was sollen uns alle diese tautologische Sätze? Nach einer solchen objectiven Realität fragen wir gar nicht, sondern darnach, ob wir nun ewig uns in diesem Zirkel herumdrehen, oder dies alles als bloßes Werk unseres subjectiven Vermögens, oder

aber

aber zugleich auch als Resultat eines von uns verschiedenen absoluten Realgrunds ansehen müssen. Kant nimmt das zweyte an, als ob er es bewiesen hätte, aber er hat es nicht bewiesen, daher bleibt uns das dritte wenigstens frey, und das können wir auch allein gegen unsere Vernunft verantworten.

Uebergang zur transscendentalen Deduction der Categorien. p. 124 — 129.

§. 69.

Synthetische Vorstellung und ihr Gegenstand können nur in zwey Fällen nothwendigerweise zusammentreffen: 1) wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder 2) wenn diese jenen möglich macht. Die erste Beziehung ist blos empirisch, und der Fall bey allem, was zur Empfindung gehört. Der zweyte Fall tritt bey Vorstellungen a priori ein.

§. 70.

Vorstellungen machen Gegenstände möglich, nicht nur wenn sie dieselbe ihrem Daseyn nach hervorbringen, sondern auch, wenn sie Bedingungen sind, Gegenstände zu erkennen.

§. 71.

Bedingungen aller Erkenntniß von Gegenständen sind Anschauung und Begriff.

§. 72.

Die erste Bedingung liegt der Form nach a priori allen Objecten im Gemüthe zum Grund, daher müssen alle Objecte damit übereinkommen.

§. 73.

Eben so wird auch die zweyte Bedingung a priori im Gemüthe liegen, wenn der Verstand

in

in sich selber Begriffe enthält, durch die allein etwas als Gegenstand gedacht werden kann. Solche Begriffe haben alsdann als Bedingungen möglicher Erfahrung der Form des Denkens nach objective Gültigkeit.

§. 74.

Demnach beruht die transscendentale Deduction der Categorien auf dem einzigen Princip, daß sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung a priori erkannt werden. Die Entwicklung dieser Begriffe in der Erfahrung ist ihre Illustration; hingegen diese Beziehung auf mögliche Erfahrung macht erst ihre nothwendige Beziehung auf Objecte begreiflich.

§. 75.

Dadurch bleiben wir in der Mitte zwischen Locke, der diese Begriffe aus der Erfahrung ableitete, und doch damit über alle Erfahrung hinausging, und zwischen David Hume, der zum letztern Begriffe a priori forderte, aber ihre objective Gültigkeit hernach nicht begreifen konnte; daher er sie gleichfalls aus der Erfahrung ableitete, aber eben deswegen ihre objective Gültigkeit leugnete — jener öffnete der Schwärmerey, dieser dem Scepticismus Thür und Thor.

§. 76.

Wir setzen jetzt nur noch zu dem allem die Erklärung der Categorien hinzu: es sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, wodurch die Anschauung desselben, in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen, als bestimmt angesehen wird.

Anmerk. 1. Dieser Uebergang bestätigt das, was wir oben schon bemerkt haben, daß die Deduction der Categorien so schwer nicht ist, als es unser Philosoph vorgiebt. Es kommt alles auf die Frage an, ob sie a priori Bedingungen sind, irgend etwas als ein Object zu denken, oder die Vorstellung des Mannigfaltigen der Anschauung zu bestimmen; denn wenn sie dieses sind, so ist ihre nothwendige objective Gültigkeit für sich klar; daß sie aber solche Bedingungen sind, das läßt sich gar leicht zeigen, so bald man nur unser wirkliches Denken als Thatsache beobachtet, und es in seine Elemente auflöst. Allein dadurch wird das, was doch die Hauptsache der Critik zu seyn scheint, die Behauptung, daß diese Begriffe ursprünglich blos subjectiv seyn, und wir also schlechterdings kein Recht haben, von einem Ding an sich als dem letzten Realgrund unserer Vorstellungen zu reden, gar nicht bewiesen; daher mußte ein anderer Weg eingeschlagen werden, um diese Absicht zu erreichen. Kant mußte unser Denken als Vermögen betrachten, und jene Vorstellungen als ursprüngliche Form desselben, mithin als gegründet in demselben ansehen. Dieses nun vorausgesetzt, müssen sie freylich in Ansehung der Erfahrung a priori, und zugleich für diese Erfahrung nothwendige und allgemeine Bedingungen seyn. Wie steht es aber alsdann um den Beweis? woher will er dieses Vermögen so kennen, daß er uns sagen kann, was dazu gehöre? durch Beobachtung erkennen wir keine Kräfte, sondern nur Thatsachen, und ohne Beobachtung gar nichts; denn auch die Begriffe, die wir etwa zum Grunde legen möchten, müssen wir erst aus Beobachtungen ziehen, und so sind auch diese zuletzt nichts anders als Facta. Wenn wir also unserm Philosophen nicht auf sein bloßes Wort glauben sollen, so wird es sich bald zeigen, daß wir, statt einer Demonstration, im Zirkel herumgeführt werden.

den. „Raum und Zeit und die Categorien sind Vor„stellungen, die sich a priori auf Objecte beziehen, „denn sie sind Bedingungen alles Anschauens und Den„kens, sie sind aber dieses, weil sie Formen unseres „Anschauung- und Denkvermögens sind, und dieses „sind sie, weil sie a priori sind und Nothwendigkeit „enthalten — das heißt, weil sie sich a priori auf Ob„jecte beziehen;„ darauf wird wol die ganze Deduction hinauslaufen, doch wir wollen nichts vorgreifen.

Anmerk. 2. Kant will uns einen Mittelweg zwischen Locke und Hume zeigen, und uns so zwischen Schwärmerey und Scepticismus zur Wahrheit führen; ich weiß aber nicht, ob es uns mit dieser Wahrheit gedient ist, denn sie beruht zuletzt auf der Entdeckung, daß keine Erfahrung, keine Erkenntniß von wirklich sich uns darstellenden Objecten möglich sey, ohne Begriffe, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten, und daher a priori sind, nicht durch die Erfahrung erst gegeben werden, sondern sie selber möglich machen, das heißt, ohne ursprüngliche Vorstellungen von Objecten, die sich uns darstellen; und aus dieser Entdeckung zieht er das Resultat, daß von einem andern als subjectiven Grund und Ursprung dieser Vorstellungen die Rede gar nicht seyn könne. Die Prämissen sind, wie wir gesehen haben, richtig, obgleich tautologisch; aber die Folge nicht, die daraus hergeleitet wird. Wenn sie es aber wäre, was würden wir damit gegen den Humischen Scepticismus gewinnen? Daß die Erfahrung, um Erfahrung zu seyn, Begriffe oder Vorstellungen von Objecten voraussetze, und daß also diese Begriffe für die Erfahrung absolute oder allgemeine Nothwendigkeit haben, dies hat wol Hume nie geleugnet; aber daß diese Vorstellungen von Objecten aus einem von unserm Denkvermögen verschiedenen absoluten Realgrund entspringen, davon, sagt er, können wir keine Gewißheit

erlan-

erlangen. Ist denn aber dies nicht eben das, was die Kant'sche Critik nicht blos bezweifelt, sondern als ein leeres Hirngespenst verwirft? Was soll uns also eine objective Realität und Nothwendigkeit, die von der Humischen subjectiven Nothwendigkeit blos dem Namen, aber nicht dem Werth nach verschieden ist? Daß wir z. E. um Erscheinungen in einer Folge auf oder aus einander zu erkennen, diese Folge objectiv denken, mithin durch den Begriff der Causalität vorstellen müssen, dies ist in einer künstlichen Sprache idem per idem, wie sollt es Hume jemals geleugnet haben? Aber daß der Grund davon, daß wir diesen Begriff der Causalität wirklich haben, und durch denselben eine objective Folge vorstellen, nicht blos in dem denkenden Subject, sondern in einem diese Vorstellung erzeugenden Realgrund liege, dies bezweifelt jener Skeptiker, und unser Philosoph leugnet es gar als ein leeres Hirngespenst, und giebt uns dafür eine objective Realität zum Besten, die wir nicht wissen wollen, weil sie an sich klar ist — Er führt uns also nur noch tiefer in den Scepticismus hinein, oder hilft ihm vielmehr damit ab, daß er das, was Hume wenigstens noch vermuthen läßt, als Unsinn ganz verwirft. So wie aber hier der Humische Scepticismus, insofern er durch die Critik vernichtet oder verbessert werden soll, in ein falsches Licht gesetzt wird; denn Kant thut immer, als ob Hume es bezweifelt hätte, daß unsere Erfahrungserkenntniß eine wirkliche Erfahrungserkenntniß, unsere objective Vorstellungen wirkliche objective Vorstellungen seyn; — eben so wird auch Lockes System unrichtig angegeben. Dieser Philosoph wollte wol nicht den Ursprung der reinen Verstandesbegriffe aus der Erfahrung, die durch sie erst möglich wird, ableiten, sondern nur unsere deutliche Erkenntniß derselben. Was wir durch Abstraction lernen, das muß ja schon in dem, wovon es abstrahirt

wird,

wird, noch vor unserer Abstraction liegen; aber ohne Abstraction werden wir es nicht wissen, nicht deutlich erkennen. Durch Erfahrung werden also jene Begriffe in Ansehung unserer Einsicht, aber nicht in Ansehung ihres wirklichen Seyns gegeben. Daß dies Lockes Sinn war, ist leicht zu erweisen; wie hätte er sonst mit diesen Begriffen über die Erfahrung hinausgehen können, wenn er sie nicht aus einem andern Grunde als der Erfahrung hergeleitet hätte? Nehmen wir nun Lockes und Humes System nach dem wahren Sinn ihrer Urheber, so ist es klar, wie uns Kant so herrlich mittendurch zur Wahrheit führt. Beide, sowol Hume als Locke, geben es zu, was man auch gar nicht bezweifeln kann, daß alle Erfahrung objective Vorstellungen enthalte, und durch dieselben nothwendig bestimmt werde; aber über den Grund dieser ursprünglichen objectiven Vorstellungen dachten sie verschieden. Ihre Erkenntniß leitete Locke aus der Erfahrung her, und eben so auch Hume; aber dieser meinte, daß man über den eigentlichen Ursprung gar nichts entscheiden könne, ob er blos subjectiv sey, oder in einem fremden absoluten Dinge liege; Locke hingegen leitete nach der Indication unserer Erkenntniß den Ursprung jener Vorstellungen aus einem solchen hinter diesem Facto verborgen liegenden absoluten Realgrund her — nicht zwar durch sinnliche Darstellung, aber doch durch einen unverwerflichen Vernunftschluß. Daher ging er mit diesen Begriffen sicher über die Erfahrung hinaus, nicht um diese übersinnliche Gegenstände durch jene Begriffe darzustellen, sondern um sie als die Ursachen derselben und der durch sie uns vorgestellten Objecte vorauszusetzen; da im Gegentheil Hume diesen Schluß, weil er sich nicht sinnlich realisiren läßt, eben nicht für ein Hirngespenst, aber doch für ungewiß ausgab. Wie weicht nun Kant diesen beiden Extremen aus? damit, daß er

das, was Hume als ungewiß bezweifelt, aus eben dem Grunde als völlig ungültig verwirft, alles zuletzt auf unser subjectives Vorstellungsvermögen reducirt, und zur Schadloshaltung uns mit einer objectiven Realität tröstet, die noch kein Mensch bezweifelt hat. Ob wir nun für diese Rettung der Wahrheit sehr dankbar zu seyn Ursache haben, dies mögen meine Leser selber beurtheilen.

Zweyter Abschnitt.

Transscendentale Deduction der Categorien.

Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

pag. 129 — 131.

§. 77.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann blos durch die Sinnen empfangen werden; hingegen jede Verbindung ist ein Act der Spontaneität, eine Verstandeshandlung, also die einzige Vorstellung, die nicht durch die Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte verrichtet werden kann. Wir nennen es Synthesis, weil nichts im Object als verbunden vorgestellt werden kann, ohne es selbst verbunden zu haben.

§. 78.

Diese Verstandeshandlung ist nur Eine für alle Verbindungen, und wird von aller Analysis vorausgesetzt.

§. 79.

Es setzt aber der Begriff der Verbindung, als Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, auch noch den der Einheit voraus.

§. 80.

§. 80.

Die Vorstellung dieser Einheit entsteht nicht aus der Verbindung, sondern die Verbindung aus ihr.

§. 81.

Hingegen ist diese Einheit, die a priori vor aller Verbindung ist, nicht die Categorie der Einheit, denn Categorien sind selbst Verbindung; sie wird also vielmehr von ihnen schon vorausgesetzt, und muß in dem Grunde der Möglichkeit des Verstandes selber gesucht werden.

* * *

Anmerk. Hier geht unser Philosoph sehr bedächtig Schritt vor Schritt. Alles Verbinden ist ein Act des Denkens, eine Erzeugung des Verstandes, nicht des Verbundenen; hierzu hat er Vorstellung der Einheit nöthig, auch diese Einheit ist keine Erzeugung der Verbindung, sondern noch vor aller Verbindung in dem Verstande selber, der Grund aller Möglichkeit desselben, und hiemit der Grund der Categorien — — Dies alles geben wir zu, und wollen nun sehen, wohin es uns führt. Indessen machen wir nur diese einige kurze Bemerkung: Das Mannigfaltige der Vorstellungen, sagt Kant, wird blos empfangen, und also die Vorstellung desselben durch das Object gegeben; die Verbindung hingegen ist nur durch den Verstand, und nie durch das Object möglich — — Was folgt hieraus? daß die Verbindung, die wir in einem Object vorstellen, ursprünglich nicht durch dieses Object in unser Denken, sondern durch unser Denken in dieses Object hineinkommt. Dies ist kein Zweifel, denn dies Object ist ja zunächst nur Vorstellung in uns, und außer unserm Vorstellen nichts. Das Mannigfaltige ist die Materie, die vorgestellt wird, diese muß nun freylich

lich als wirklich vorhanden vorgestellt werden, also unsere Vorstellung als durch sie gegeben erscheinen, wenn sie sich uns darstellen soll. Hingegen die Verbindung dieses Mannigfaltigen ist die Darstellung selbst, dadurch wird das Object erst möglich, wie kann sie also durch dasselbe erzeugt werden? es ist ein Act, den wir a priori verrichten müssen — daß wir nun aber diesen Act wirklich verrichten, daß wir ein Mannigfaltiges so verbinden, als ob wir es so verbunden empfangen hätten, muß wol davon der Grund, weil er nicht in dem vorgestellten Object liegen kann, in uns allein und mit Ausschließung eines diesem vorgestellten Object entsprechenden absoluten Dings gesucht werden?

Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception. p. 131 — 136.

§. 82.

Alle meine Vorstellungen muß das Ich denke begleiten können, sonst wäre etwas unmögliches, oder was für mich nichts ist, Vorstellung.

§. 83.

Vorstellungen, die einem Subject noch vor allem Denken gegeben seyn können, heißen Anschauungen; ihr Mannigfaltiges muß sich also in dem Subject, in dem es angetroffen wird, auf das ich denke beziehen.

§. 84.

Diese Vorstellung gehört nicht zur Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Denkens, ist ein Act des Verstandes. Sie heißt reine Apperception, weil sie durch keine wirkliche Vorstel-

stellung gegeben ist; ursprünglich, weil sie alles Bewußtseyn, alle wirkliche Vorstellungen begleitet, und ihre Einheit ist transscendentale Einheit des Selbstbewußtseyns, weil sie Erkenntnisse a priori möglich macht.

§. 85.

Diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen ist nur möglich, nicht durch empirisches Bewußtseyn, denn dies ist immer zerstreut, sondern durch Bewußtseyn der Synthesis der Vorstellungen; nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn verbinden kann, ist es möglich, mir die Identität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorzustellen; analytische Einheit der Apperception setzt eine synthetische voraus.

§. 86.

Alle Verbindung aber liegt nicht in den Gegenständen, sondern im Verstande als seine eigene Verrichtung.

§. 87.

Wenn also gleich der Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception blos analytisch ist, so erklärt er doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, denn nur durch die Verbindung dieses Mannigfaltigen in einem Bewußtseyn ist jene Identität möglich. Diese Verbindung aber ist eine Synthesis a priori, und beruht auf der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, unter dieser also muß alles stehen.

Anmerk. Wahrlich, ein bewundernswürdiger Tiefsinn ist in diesen §§. verborgen, ein heiliges Dunkel umhüllt diese Vorstellungen, und was lernen wir, wenn wir zuletzt den geheimen Sinn dieser neuen Sprache erforscht haben? Ich wenigstens kann nichts anders herausbringen, als folgende Sätze: In allen meinen Vorstellungen muß durchgängige Einheit des Selbstbewußtseyns liegen, diese Einheit aber ist nur dadurch möglich, daß alle meine Vorstellungen in einem Bewußtseyn verbunden werden; also muß der Verstand in dieser ursprünglichen Einheit des Selbstbewußtseyns das Mannigfaltige der uns in der Anschauung gegebenen Vorstellungen verbinden, wenn wir sie unsere Vorstellungen nennen sollen. Wer wird nun wol diese Sätze leugnen? wer aber auch sich einbilden, dadurch etwas in unserer Erkenntniß ihrem Inhalt nach erklärt zu haben? Ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception in Ansehung des Mannigfaltigen der Anschauung ist nichts anders, als das selbstthätige Vorstellen oder Bewußtseyn dieses gegebenen Mannigfaltigen, oder ein Denken, wodurch etwas außer dem Denken so gesetzt wird, daß es uns als gegeben erscheint; dies Denken ist nun freylich nothwendig, wenn dergleichen etwas gedacht werden soll, und muß vom Verstande a priori verrichtet werden im Bezug auf dies Etwas, das durch dies Denken als gegeben vorgestellt wird; aber deswegen ist es nicht nothwendig, daß überhaupt so etwas gedacht werde, und wenn so etwas wirklich gedacht wird, so liegt der Grund davon zwar nicht in dem, was gedacht wird, aber deswegen auch nicht in dem denkenden Verstande allein, sondern in diesem und in einem dem gedachten Object entsprechenden und für sich bestehenden Dinge zugleich, wenigstens kann und darf die Critik ein solches Urding nicht ausschließen.

Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs. p. 136 — 139.

§. 88.

Alles Mannigfaltige der Anschauung, sofern es uns gegeben, als etwas uns afficirendes, außer unserm Vorstellen vorhandenes, mithin sinnlich vorgestellt wird, muß unter den Bedingungen des Raums und der Zeit stehen; eben dieses Mannigfaltige, insofern es in einem Bewußtseyn muß verbunden werden, muß den Act der Apperception, ich denke, gemein haben, gedacht werden können, muß unter Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception stehen.

* * *

Anmerk. Die Leser müssen nur nicht müde werden, sich immer in solchen identischen Sätzen herumführen zu lassen, sie lernen zwar mehr nicht, als daß das, was von uns als ein wirkliches Ding vorgestellt werden soll, von uns so müsse gedacht werden können, daß es durch unser Denken wirklich so vorgestellt werde, allein die Folge wird schon lehren, wie wichtig das ist.

---

§. 89.

Verstand ist das Vermögen zu erkennen, Erkenntniß ist Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object, Object ist, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer Anschauung vereinigt ist, Vereinigung fordert Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis, mithin ist diese Einheit Bedingung der Möglichkeit der Beziehung der Vor-

stellungen auf einen Gegenstand, also ihrer objectiven Gültigkeit, also der Erkenntniß überhaupt, und alles Verstandesgebrauchs.

* * *

Anmerk. Wir kommen immer noch keinen Schritt weiter; wenn etwas erkannt werden soll, wenn Vorstellungen objective Gültigkeit haben sollen, so muß dies Etwas in einem ursprünglichen Bewußtseyn zusammengefaßt, so müssen diese Vorstellungen synthetisch in einem objectiven Bewußtseyn vereinigt werden — — was hilft uns dies alles? ist nun damit erklärt, daß und warum wir ursprünglich so denken, vorstellen, erkennen, oder heißt dies nicht vielmehr nur das Factum unseres objectiven Denkens analysiren, und die Elemente, die wir durch die Abstraction gefunden haben, darlegen? Wir denken ein Objeet, wenn wir ein Mannigfaltiges so vorstellen und in einem Bewußtseyn verbinden, daß es uns als gegeben und nicht blos in unserm Bewußtseyn, sondern im Object selbst verbunden erscheint, mithin kann weder dies Mannigfaltige, noch seine Verbindung durch dieses Object gegeben oder erzeugt seyn, denn erst durch dies Mannigfaltige und seine Verbindung in einem Bewußtseyn wird dies Object erzeugt. Müssen wir dann nun aber hier allein stehen bleiben, oder ist die synthetische Einheit der Apperception, das ursprünglich objective Denken, deswegen, weil es keine Erzeugung dessen, was dadurch gedacht wird, seyn kann, eine solche Verrichtung des Verstandes, daß alle Voraussetzung eines absoluten Dings dadurch ausgeschlossen wird? Wenn wir sagen, synthetische Einheit des Bewußtseyns macht unsere Erkenntniß objectiv, so ist dies ein ganz tautologischer Satz, denn das Objective ist eben das, was die Einheit des Bewußtseyns zu einer synthetischen Einheit macht; was ist nun dadurch erklärt?

§. 90.

§. 90.

Die synthetische Einheit des Bewußtseyns ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich blos selbst bedarf, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden.

* * *

Anmerk. Fast möchte ich sagen, daß wir ein bisgen vexirt werden. Eine Bedingung, deren nur ich bedarf, und eine Bedingung, unter der die Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden, ist dies wol zweyerley? Alles Denken, als Denken, erfordert Einheit dieses Denkens, damit kommen wir aber freylich nicht über unser Denken hinaus zu wirklichen Objecten, hierzu ist nöthig, daß durch dies Denken etwas außer dem Denken vorgestellt, etwas objectiv gedacht werde, Denken aber erfordert Einheit, mithin objectives Denken objective Einheit — dies aber liegt schon ganz in dem Begriff synthetischer Einheit, ist also wiederum ein blos identischer Satz.

§. 91.

Dieser Grundsatz gilt nicht für jeden Verstand, sondern nur für den menschlichen, dessen reine Apperception noch nichts Mannigfaltiges enthält; für diesen aber so unvermeidlich, daß er sich von einem andern Verstand, der selbst anschauete, oder dem eine andere Anschauung gegeben wäre, gar keinen Begriff machen kann.

Anmerk. Wie kann also Kant von einem Verstande reden, durch dessen Selbstbewußtseyn das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde? Uebrigens ist auch dieser §. müßig. Wir erkennen so, daß uns das Object unserer Erkenntniß nicht durch dies Denken und in demselben, sondern als anderwärts und außer demselben gegeben erscheint; um also etwas zu erkennen, muß unser Verstand über sein Bewußtseyn hinausgehen, und außer demselben etwas vorstellen, d. h. synthetische Einheit der Apperception ist der oberste Grundsatz alles Verstandesgebrauchs — idem per idem — liegt nun aber, wenn von Grund und Ursprung die Rede ist, diese synthetische Einheit der Apperception in dem Verstande allein, weil sie nicht in dem vorgestellten Object liegen kann, oder weil ohne sie für uns kein Object zu erkennen möglich ist?

Was objective Einheit des Selbstbewußtseyns sey. p. 139 — 140.

§. 92.

Die transscendentale Einheit der Apperception ist die, wodurch alles in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff von einem Object erst vereinigt, mithin Erkenntniß erst erzeugt wird; sie ist also allgemein und nothwendig, folglich allein objectiv, denn da steht blos die reine Anschauung in der Zeit als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseyns lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen zu dem einen Ich denke, also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt.

§. 93.

§. 93.

Die empirische Einheit des Bewußtseyns ist die Bestimmung des innern Sinns, dadurch das Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird; da hängt das Bewußtseyn des Mannigfaltigen von empirischen Bedingungen ab, und seine Einheit durch Association der Vorstellungen betrifft selbst eine Erscheinung, und ist daher blos subjectiv-gültig, und ganz zufällig.

* * *

Anmerk. Ich muß es immer wiederholen. Unter einer ganz neuen Terminologie werden mit vieler Kunst lauter Sätze versteckt, die, wenn sie in einem deutlichern Dialect vorgetragen werden, zwar himmelfeste Wahrheiten enthalten, aber schlechterdings nichts erklären, und uns also keinen Schritt weiter bringen. Unser wirkliches Denken in concreto wird ganz a posteriori bestimmt, es hängt allezeit von dem ab, was wir denken, dies erscheint uns als vorhanden noch vor allem Denken, und als unser Bewußtseyn leitend, daher ist dies Denken blos subjectiv und zufällig; wir erfahren dadurch blos, was wir denken und wie wir denken, und nicht, daß es an sich so seyn muß. Allein dies Denken in Concreto ist mit seinem ganzen Inhalt doch nur unser Denken, Vorstellung in uns, obgleich das Vorgestellte außer unserm Vorstellen erscheint; es kann also nicht wirklich so erzeugt seyn, wie es scheint, durch die von uns gedachten Objecte, sondern diese Vorstellungen müssen von uns selbst erst durch ein ursprüngliches Denken und Anschauen erzeugt werden. Wir müssen schlechterdings das, was wir empirisch anschauen und denken, mithin wahrnehmen sollen, erst a priori durch eine reine Anschauung und Synthesis dieser Anschauung

schauung ursprünglich so vorstellen, daß wir hernach dieser Vorstellungen a posteriori uns bewußt werden. Mit einem Wort, noch vor aller wirklichen Wahrnehmung eines Objects in der Erfahrung müssen wir erst ein noch nicht wirklich vorgestelltes Mannigfaltiges der Anschauung so in einem ursprünglichen Bewußtseyn verknüpfen, daß sich uns hernach ein Object in der Wahrnehmung wirklich darstellt. Nun kann freylich dies ursprüngliche Anschauen und Denken nicht a posteriori, nemlich durch das, was dadurch erst dargestellt wird, gegeben seyn, sondern es liegt a priori noch vor demselben in uns, und ist eben deswegen nothwendig und allgemein-gültig oder objectiv, als Erzeugung aller objectiven Erkenntniß; aber liegt es denn nun in unserm Vermögen so, daß es keines fremden absoluten Realgrundes mehr bedarf? Diesen schließt Kant stets als gänzlich unzulässig ohne alles Recht aus, da uns doch unsere Erkenntniß selbst zu dieser Voraussetzung führt. Diese beide §§. enthalten also wieder nichts, als die längst bekandten Sätze: Wenn wir Objecte denken sollen, so ist es nothwendig, daß wir erst ihre Vorstellung in unserm Bewußtseyn erzeugen, und so erzeugen, wie wir sie denken sollen, aber das Factum selber ist nicht nothwendig; wie kann nun aber aus jener blos hypothetischen Nothwendigkeit und Priorität folgen, daß unser Erkenntnißvermögen allein die Quelle des Factums ist? folgt aber dieses nicht, so giebt uns eben die Zufälligkeit desselben, verbunden mit seiner wirklichen Beschaffenheit, eine zuverlässige Indication auf einen verborgenen absoluten Realgrund, der unser Vermögen so bestimmt, daß eine solche objective Erkenntniß wirklich entspringt.

Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe. p. 140 — 142.

§. 94.

Ein Urtheil ist die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwey Begriffen: diese Erklärung der Logiker ist fehlerhaft, denn sie bestimmt nicht, worinnen dieses Verhältniß bestehe.

§. 95.

Ein Urtheil, wenn die in ihm gegebenen Erkenntnisse als dem Verstande angehörige betrachtet, und ihre Beziehung von dem blos subjectiven Verhältniß nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft unterschieden wird, ist vielmehr die Art, gegebene Erkenntniß zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen.

§. 96.

Dies zeigt das Verhältnißwörtchen Ist, denn dieses unterscheidet die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven, und bezeichnet ihre Beziehung auf die ursprüngliche Apperception und ihre nothwendige Einheit, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. E. Körper sind schwer.

§. 97.

Diese Vorstellungen gehören zwar nicht nothwendig zusammen in der empirischen Anschauung, sondern vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen, wodurch allein ein Verhältniß objectiv gedacht, das ist, geurtheilt wird, da im Gegentheil ein Verhältniß nach Gesetzen der Association allezeit zufällig und blos subjectiv ist.

Anmerk.

Anmerk. Wenn geurtheilt wird, so werden Vorstellungen mit einander verglichen, und unser Bewußtseyn durch ihr Verhältniß gegen einander bestimmt; dies ist ein Factum, und dieses Factum ist jederzeit nur zufällig und subjectiv, das heißt, unser Denken, unser Urtheilen, die Bestimmung unseres Bewußtseyns erscheint hier abhängig von schon gegebenen Vorstellungen, wir können also jedesmal nur sagen, daß wir jetzt so urtheilen, aber nicht, daß es wirklich so sey, und seyn müsse. Die Vorstellungen gesellen sich in einem Bewußtseyn zusammen, oder sie heben sich auf, dies wissen oder urtheilen wir; aber diese Verknüpfung ist nicht nothwendig, also auch nicht objectiv-gültig, ob sie gleich als in einem Object gegründet vorgestellt wird. Allein dies Factum gehört einmal zu unserm Verstande, es sind unsere Vorstellungen; dies könnten sie aber nicht seyn, sie könnten sich nicht in einem empirischen Bewußtseyn so zusammengesellen, wenn sie nicht erst im Verstande selbst in einem ursprünglichen Bewußtseyn verknüpft würden. Diese ursprüngliche Verknüpfung ist a priori; denn dadurch wird das Urtheil selbst erst erzeugt, sie ist also nothwendig für dieses Factum, und objectiv-gültig, denn nur dadurch, daß die Vorstellungen ursprünglich in einem Bewußtseyn verknüpft werden, können und müssen sie sich nun auch im empirischen Bewußtseyn zusammengesellen. Mithin besteht die Form der Urtheile nicht blos darinnen, daß ein Verhältniß zweyer Begriffe vorgestellt wird, denn dies kann blos subjectiv-gültig, mithin kein wahres Urtheil seyn, sondern daß dies Verhältniß dadurch, daß die Vorstellungen ursprünglich in einem Bewußtseyn verknüpft werden, als nothwendig und objectiv-gültig gedacht wird. Die Leser mögen jetzt selbst urtheilen, was sie durch diese Erklärung des Urtheilens gewinnen. Es ist dasselbe wieder, was wir schon in dem vorhergehenden §.

gelernt haben, nemlich die unbezweifelte Wahrheit, daß jedes Urtheil, als ein Factum betrachtet, blos zufällig und subjectiv ist, weil wir dadurch nur erkennen, was jetzt in unserm Bewußtseyn vorgestellt wird; daß es aber, um das zu seyn was es wirklich ist, um in unserm Bewußtseyn wirklich so vorgestellt zu werden, wie es vorgestellt wird, nothwendigerweise noch vor aller empirischen Wahrnehmung ein Vorstellungsvermögen so erzeugt werden müsse — — und dies sollte eine Verbesserung der bisherigen Erklärung eines Urtheils seyn? Wenn die Logiker sagen, ein Urtheil sey die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zweyen Begriffen, so setzen sie dabey als für sich verständlich voraus, daß diese Vorstellung freylich erst im Vorstellungsvermögen so erzeugt werden müsse, wie sie hernach als in den Begriffen gegründet dargestellt werde; wozu sollten sie also eine Bestimmung, die in der Sache selber liegt, noch besonders ausdrücken? Hingegen ist es bisher noch niemand eingefallen, diese Nothwendigkeit, das, was wir wirklich denken, urtheilen, vorstellen sollen, in unserm Vorstellungsvermögen erst zu erzeugen, als eine befriedigende Erklärung der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen anzusehen. Unsere Vorstellungen und Urtheile sind objectiv-gültig, dies hat einen doppelten Sinn; entweder heißt es nur soviel: sie lassen sich wirklich darstellen, sinnlich realisiren; oder: sie entspringen aus einem für sich bestehenden absoluten Realgrund, und entsprechen demselben. Im erstern Verstande hat die Critik die objective Gültigkeit unserer Vorstellungen durch lauter tautologische Sätze erklärt, denn da läuft alles zuletzt in dem Satz zusammen, unsere Gedanken, Urtheile und Vorstellungen sind objectiv-gültig, wenn sie ursprünglich objective gedacht werden. Weil nun dadurch die Objecte, die wir vorstellen, erst erzeugt werden, und also jenes ursprüngliche Denken nicht aus

die-

diesen in ihm enthaltenen Objecten entspringen kann, so hebt unser Philosoph die Objectivität im andern Sinn völlig auf; dieser Schluß aber hat keinen Zusammenhang, und beruht blos auf einer fehlerhaften Verwechselung der Objecte, die wir vorstellen, mit denen, die diese Vorstellung erst geben mögen. Wir können also auch diesen §, wenn wir ihn recht verstehen, zugeben, und dennoch unserm Denken, Urtheilen und Vorstellen eine absolut-reelle Welt als den letzten Grund desselben unterlegen.

Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Categorien als Bedingungen, das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtseyn zusammenzufassen. pag. 143.

§. 98.

Einheit der sinnlichen Anschauung ist nur möglich durch Zusammenfassen des Mannigfaltigen derselben in einem selbstthätigen ursprünglichen Bewußtseyn, durch synthetische Einheit der Apperception; alles Mannigfaltige wird durch die logische Function der Urtheile unter eine Apperception gebracht. Die logischen Functionen, so fern sie das Mannigfaltige einer Anschauung bestimmen, sind Categorien, mithin ist Einheit der sinnlichen Anschauung nur durch die Categorien möglich.

* * *

Anmerk. Diese Recapitulation bedarf jetzt keiner Erläuterung mehr, sie ist nichts anders, als die theure Wahrheit: alle unsere Vorstellungen müssen zu unserm Bewußtseyn gehören, sie müssen also alle von uns selbstthätig

thätig gedacht und in einem Bewußtseyn zusammengefaßt werden können; mithin müssen auch unsere sinnliche Anschauungen als unsere Vorstellungen ursprünglich und selbstthätig von uns so gedacht und in einem Bewußtseyn zusammengefaßt werden, daß sie sich uns hernach als zu unserm Bewußtseyn gehörig, obgleich objective, das ist, sinnlich darstellen. Nun heißt die Art, wie dieses möglich ist, oder der hierzu nothwendige Begriff, Categorie; folglich sind die Categorien Bedingungen der Einheit, oder des Denkens aller sinnlichen Anschauungen — — Und hierzu sollte der ganze bisherige Apparat nothwendig gewesen seyn? ich denke vielmehr, daß er nothwendig war, um die Identität dieser Sätze zu verstecken, und uns zu bereden, als ob nun der wahre und letzte Ursprung aller objectiven Erkenntniß entdeckt wäre, indem ihre Elemente durch die Abstraction dargelegt werden.

---

pag. 144 — 146.

§. 99.

Durch die Categorie wird das Mannigfaltige der Anschauung überhaupt in ein Bewußtseyn zusammengefaßt, oder zu unserer Vorstellung gemacht; sie ist aber selbst nicht Anschauung, gehört zum Verstand, nicht zu den Sinnen, daher setzt sie voraus, daß ihr erst ein Mannigfaltiges der Anschauung anderwärts gegeben werde; dies ordnet und verbindet sie, und so entsteht nun erst eine mögliche Erkenntniß, folglich sind die Categorien Bedingungen der Möglichkeit aller Objecte, nicht für einen Verstand, der selbst anschaut, sondern blos für den menschlichen, der nur denkt und denken kann,

was ihm anderwärts in der Anschauung gegeben wird. Warum nun aber der menschliche Verstand nur vermittelst der Categorien und dieser Categorien a priori denkt, davon können wir eben so wenig Grund angeben, als von den Functionen in Urtheilen und von den Bedingungen der Anschauung.

* * *

Anmerk. Die Categorie ist das, was übrig bleibt, wenn durch die Abstraction aus unserm wirklichen objectiven Denken, aus unserm Denken sinnlicher Gegenstände alle Materie, aller sinnliche Inhalt hinweggenommen wird. Was ist nun dies? offenbar nichts anders, als unser Denken selbst, auf gewisse Art modificirt; dadurch kann nun zwar ein sinnlicher Gegenstand gedacht werden; und muß dadurch gedacht werden, wenn er je von uns gedacht werden soll, weil ohne Denken kein Denken möglich, und weil dies Denken von dem wirklichen Denken sinnlicher Gegenstände abstrahirt worden ist; hingegen wird dadurch allein, und so lange von allem sinnlichen Inhalt abstrahirt wird, noch kein Sinnending als wirklich, sondern nur als möglich vorgestellt; dieser Inhalt muß erst zu jenem leeren Denken hinzukommen, oder jenes reine Denken muß erst das Denken eines wirklichen Sinnendings werden, und da bringt es unser Erkenntnißvermögen, oder vielmehr dies Denken selber so mit sich, daß sein Inhalt nur als durch das Object selber gegeben hinzukommen kann; das heißt, daß dies Denken jederzeit das Denken eines Dings ist, das uns als unser Denken bestimmend erscheint; wenn also gleich kein Sinnending anders als durch unser eigenes auf gewisse Art modificirtes Denken desselben möglich ist, sondern erst durch dasselbe ursprünglich erzeugt wird, so muß es doch stets

so

so erzeugt werden, daß das Denken als durch dies Ding bestimmt, mithin als ein sinnlich-objectives Denken erscheint; warum nun aber unser Verstand solche Erzeugungen in sich hat, das können wir nicht sagen — — — Was denken jetzt wol die Leser über diese wichtigen Entdeckungen? Die Kunst, womit unser Philosoph diese Tautologie so schön versteckt hat, werden sie mit mir bewundern; aber daß unser Erkenntnißvermögen alle diese Erzeugungen in sich selber habe, und unabhängig von allem anderwärtigen absoluten Realgrund in sich haben müsse, dies werden sie wol so wenig als ich aus dem Satz herleiten können, der uns lehrt, daß ohne unser Denken kein Gegenstand überhaupt, und also auch kein Gegenstand, der sich uns sinnlich darstellt, gedacht werden könne, oder wirklich gedacht werde; sie werden also wol diese sinnlich-dargestellte Dinge nicht für jene absolute Dinge ansehen, aber sich doch immer noch für vollkommen berechtigt halten, solche absolute Dinge nach der Indication unserer Vorstellungen und zur Befriedigung unserer Vernunft als wirklich vorhanden vorauszusetzen.

Die Categorie hat nur durch Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung einen gewissen Gebrauch zur Erkenntniß der Dinge.

pag. 146 — 149.

§. 100.

Zum Erkenntnisse gehören Begriffe und Anschauungen; unsere Anschauungen sind alle sinnlich; also wird das Denken eines Gegenstands durch die Categorie nur dadurch zum Erkenntniß, wenn sie auf Gegenstände der Sinne bezogen wird.

§. 101.

Sinnliche Anschauung ist entweder rein oder empirisch — reine Anschauung, durch Categorie bestimmt, giebt Erkenntnisse a priori von Gegenständen, aber nur der Form, nicht der Wirklichkeit nach, daher sind mathematische Begriffe nur insofern Erkenntnisse von Dingen, insofern man wirkliche Dinge voraussetzt, die dieser Form gemäß seyn müssen.

§. 102.

Wirkliche Dinge aber im Raum und in der Zeit werden nur in der Wahrnehmung durch empirische Vorstellung gegeben.

§. 103.

Folglich liefern uns die Categorien vermittelst der Anschauung keine Erkenntniß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, sie dienen nur zur empirischen Erkenntniß, d. i. zur Erfahrung.

* * *

Anmerk. Categorie ist bloßes leeres Denken, ein Abstractum, das freylich nicht ursprünglich aus unserm wirklichen Denken in Concreto entsteht; denn indem wir unser wirkliches Denken beobachten, so ist es schon darinnen enthalten; aber doch aus unserm wirklichen Denken entdeckt wird. Anschauung ist das, was dieses leere Denken erfüllt, ihm einen Inhalt giebt, was sich also zwar in unserm Bewußtseyn, aber doch, als ob es außer demselben wäre, darstellt, entweder blos nach seiner Möglichkeit, oder nach seiner Wirklichkeit (reine Anschauung, empirische Anschauung). Erkenntniß ist Verknüpfung jenes leeren Denkens mit diesem Inhalt, Erkenntniß blos möglicher Dinge, wenn das, was das leere Denken erfüllt, blos als möglich, empirische Erkennt-

kenntniß wirklicher Dinge, oder Erfahrung, wenn es sich als wirklich darstellt. Sey es aber wirklich oder möglich, so heißt das, was sich uns als außer unserm Denken befindlich und doch unser Bewußtseyn, unsern Sinn afficirend darstellt, sinnlich — — Dies alles nun vorausgesetzt, ists freylich jetzt kein Zweifel, daß durch Categorien nur alsdann eine Erkenntniß wirklicher Dinge möglich ist, wenn sie auf Erfahrung angewandt werden; aber was heißt dies wieder anders, als, durch Categorien wird nur alsdann ein wirkliches Sinnending vorgestellt, wenn sich uns durch dieselbe ein wirkliches Sinnending darstellt, und außerdem haben sie keine sinnliche Bedeutung; aber haben sie deswegen gar keine absolut-reelle, also in einem weit höhern Verstand objectiv-wahre Bedeutung?

§. 104.

Hierdurch werden nun die Grenzen der Categorien in Ansehung der durch sie möglichen Gegenstände völlig bestimmt. Gleichwie nemlich Raum und Zeit als Form der Sinnlichkeit nur für Gegenstände der Erfahrung oder der Sinne gelten, und über diese hinaus nichts vorstellen; eben so bekommen auch die Categorien, ob sie sich gleich als Verstandesbegriffe weiter erstrecken, und auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, wenn sie nur sinnlich ist, beziehen, doch nur durch unsere sinnliche und empirische Anschauung Sinn und Bedeutung, denn erst dadurch werden uns wirkliche Dinge gegeben. Wenn sie also blos auf Anschauung überhaupt bezogen werden, so sind es leere Begriffe von Objecten, von denen wir nicht einmal wissen, ob sie wirklich möglich sind oder nicht.

§. 105.

Nimmt man also ein Object einer nicht sinnlichen Anschauung, so kann und muß es freylich nach der Voraussetzung durch alle Prädicate einer nicht sinnlichen Anschauung negativ vorgestellt werden; aber positiv können wir nicht eine Categorie auf dasselbe anwenden, weil es uns an dem einzigen Probierstein dieser Anwendung, an der empirischen Anschauung fehlt, mithin erkennen wir von diesem Object nichts, gar nichts.

* * *

Anmerk. Auf diese Einschränkung der Categorien und ihres Gebrauchs ist bisher schon hinlänglich geantwortet worden, wir können also ganz kurz seyn. Die Prämissen, auf denen sie beruht, sind, wie wir gesehen haben, lauter tautologische Sätze, daher muß es auch diese Einschränkung selber seyn. Erkenntniß heißt bey unserm Philosophen immer nur sinnliche Erkenntniß, objective Realität ist ihm Sinnenwahrheit, ein Object ist ein Sinnending, möglich, was sich uns darstellen läßt, wirklich, was sich sinnlich-wirklich darstellt. Wer wird nun, diese Erklärungen vorausgesetzt, es leugnen, daß unser Denken, wenn mit demselben nicht zugleich empirische Anschauung verknüpft wird oder werden kann, keine Sinnenwahrheit, keine solche objective Realität hat; wer es leugnen, daß unser Denken, wenn es von sinnlicher Materie leer ist, keine sinnliche Materie hat; wer es behaupten, daß ein blos gedachtes Object, wenn es nicht zugleich sinnlich-darstellbar ist, dennoch durch sinnliche Prädicate positiv vorgestellt werden könne; wer sich endlich einbilden, daß wir von einem solchen nicht-sinnlichen Dinge irgend etwas in den Sinnen und durch die Sinne zu erkennen im Stande sind? Allein, was werden wir auch durch alle diese tauto-

tavtologiſche Sätze, durch dieſes ewige idem per idem gewinnen oder verliehren? Folgt denn nun daraus, daß wir gar keinen vernünftigen Grund haben, wirkliche, nicht ſinnliche und doch reelle Dinge vorauszuſetzen, und ſie als die Quelle der von uns vorgeſtellten Dinge anzuſehen? Es iſt wahr, dieſe Dinge exiſtiren in Anſehung unſerer Erkenntniß zunächſt nur in unſern Gedanken, und die von uns ſinnlich-vorgeſtellte Dinge exiſtiren zugleich in unſern Sinnen, und nur die Exiſtenz in den Sinnen iſt eine unmittelbare Vorſtellung einer Wirklichkeit. Folglich ſind jene Gedankendinge in dieſer Bedeutung keine wirkliche Dinge, wir wiſſen nicht einmal, ob ſie möglich ſind, oder ob ſie irgend etwas Sachliches enthalten. Aber damit täuſchen wir uns ſelber mit bloßen Tönen, und einer lächerlich-affectirten Sprache. Eigentlich ſind die Gedankendinge und die Sinnendinge in unſerer Erkenntniß völlig ebendieſelben, blos unſere Vorſtellungen, auf verſchiedene Art modificirt. Inſofern nemlich etwas von uns vorgeſtellt, und dabey blos auf unſer Vorſtellen geſehen wird, wie es dies Etwas ſelbſtthätig erzeugt, ſo iſt es ein bloßes Gedankending; inſofern man aber dies Etwas ſelber betrachtet, wie es von unſerm Vorſtellen verſchieden iſt, und es beſtimmt, ſo iſt es ein Sinnending. Wären nun die Elemente unſerer Erkenntniß ſo a priori in uns, daß unſer Denk- und Anſchauungs-, oder überhaupt unſer Vorſtellungsvermögen durch ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt allein das Denken und Anſchauen wirklicher Dinge, ſowol der Form, als der Materie nach, erzeugte, ſo daß wir hernach dieſe in uns ſelbſt erzeugte Dinge auf die Art wahrnehmen könnten und müßten, wie wir ſie ſelbſtthätig erzeugt haben, alsdann hätten wir freylich keinen Grund, über unſere wirkliche Erfahrung und ihre letzte Quelle, unſer ſubjectives Vorſtellungsvermögen hinauszugehen, und das Denken einer

absolut-reellen Welt anders, als es unser Philosoph gethan hat, anzusehen; aber das ist, wie wir wissen, der Fall gar nicht. Daß wir, wenn wir uns wirkliche Dinge vorstellen sollen, diese ganze Vorstellung erst in uns erzeugen müssen, dies ist a priori wahr und nothwendig, und daß unser Vorstellungsvermögen die Möglichkeit dieser Erzeugung nicht nur der Form, sondern selbst der Materie nach in sich enthalten müsse, dies ist gleichfalls gewiß, aber auch alles, was uns Kant bisher mit so vielem Aufwand bewiesen hat; allein dadurch ist die Wirklichkeit dieser Erzeugungen noch gar nicht erklärt. In dem Erzeugten kann sie freylich nicht gegründet seyn, aber in dem Vorstellungsvermögen muß sie auch nicht schlechterdings und absolute liegen. Da nun diese Erzeugungen selbst von der Art sind, daß uns das Erzeugte als ein Ding an sich und als der Grund und die Quelle unserer Vorstellungen erscheint, dieses aber so, wie es erscheint, nicht seyn kann, so bleibt uns nichts als die Alternative übrig: entweder ist unsere ganze Erkenntniß völlig illusorisch und ein leeres Schattenspiel, oder das, was uns ihre Beschaffenheit selbst, verbunden mit unserm vernünftigen Nachdenken, lehrt, ist wirklich wahr und zuverlässig. Dieser Unterricht aber besteht darin, daß zwar die Objecte, oder die Dinge, die von uns vorgestellt werden, nicht die Quelle unserer Vorstellungen seyn können, weil sie durch unser Vorstellen erst möglich und wirklich werden; daß aber der Grund unseres Vorstellens und seines Inhalts in Dingen zu suchen sey, die wir zwar nicht weiter bestimmen können, aber doch stets als unsern vorgestellten Objecten entsprechend annehmen müssen. Damit kommen wir nun zwar über unser eigenes subjectives Erkennen wieder nicht hinaus, das heißt, wir können mehr nicht sagen, als, diese Indication giebt uns unser ganzes Vorstellen, wir wissen nur, daß wir Dinge an sich voraussetzen müssen,

mit-

mithin sind sie eigentlich nur in unserer Voraussetzung, also nur für uns und nicht an sich nothwendig da; allein wer mehr verlangt, als was in seinem Erkennen liegt, wer etwas außer seinem Wissen wissen will, mit dem haben wir nichts zu thun — Uns ist Wahrheit, wohin uns unser ganzes Erkennen leitet, und dies leitet uns zuverlässig zu einer absolut-reellen Welt.

Anwendung der Categorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt. p. 150 — 152.

§. 106.

Die Categorien, als bloße Verstandesbegriffe, beziehen sich zuerst nur auf Gegenstände einer sinnlichen Anschauung überhaupt, ohne zu bestimmen, ob es die unsrige oder eine andere ist; da wird blos ein Mannigfaltiges der Anschauung überhaupt unter die synthetische Einheit der Apperception gebracht, und dadurch eine Erkenntniß überhaupt a priori möglich. Diese Synthesis ist nicht nur transscendental, sondern auch rein-intellectuell.

§. 107.

Nun liegt aber die Form der sinnlichen Anschauung a priori in uns, als Bedingung aller empirischen menschlichen Anschauung; daher kann der Verstand den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäß so bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori, als Bedingung aller uns möglichen Gegenstände der Anschauung denken, wodurch alsdann die Categorien, die vorher blos Gedanken-

formen waren, objective Realität bekommen. Diese Synthesis heißt, zum Unterschied von der vorigen, speciosa, figürlich.

§. 108.

Sie ist zwar auch transscendental, als ursprünglich-synthetische Verknüpfung des Mannigfaltigen, muß aber transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heißen.

§. 109.

Die Einbildungskraft stellt nemlich einen Gegenstand in der Anschauung vor ohne dessen Gegenwart; sie gehört also zur Sinnlichkeit, weil alle unsere Anschauung sinnlich ist; zum Verstande hingegen, weil ihre Synthesis nicht blos wie der Sinn bestimmbar, sondern bestimmend ist.

§. 110.

Die Einbildungskraft kann also den Sinn, seiner Form nach, a priori, der Einheit der Apperception gemäß, durch die Categorien bestimmen, und diese ihre transscendentale Synthesis, als die erste Anwendung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und ihre Gegenstände, ist zugleich der Grund aller übrigen.

§. 111.

So ferne nun die Einbildungskraft Spontaneität ist, heißt sie die productive, weil sie a priori Erkenntnisse möglich macht, zum Unterschied der reproductiven, die blos den empirischen Gesetzen der Association unterworfen ist, und daher keine Erkenntnisse a priori giebt.

* * *

Anmerk. Wenn man hier wiederum die ganz neue Terminologie betrachtet, wenn man von einer reinintellectuellen und figürlichen Synthesis, von einer Syn-

Synthesis des bloßen Verstandes und der Einbildungskraft, von einer productiven und reproductiven Einbildungskraft hört, so sollte man denken, nur unserm Philosophen sey es gelungen, die geheimste Werkstätte unseres Erkenntnißvermögens zu erforschen, und zu sehen, was da noch vor aller wirklichen Erkenntniß vorgehe, um diese selbst zu erzeugen. In dieser transscendentalen Region scheint er nun alle die Vermögen, die sich im empirischen Felde a posteriori äußern, ebenfalls angetroffen zu haben, nur mit dem Unterschied, daß sie hier völlig a priori wirken, und alles, was in der Wahrnehmung a posteriori vorgestellt wird, aus sich selbst hergeben. Ich gestehe es, diese Entdeckung wäre wichtig, und für die Philosophie ein großer Gewinn, aber wie sollte sie möglich seyn, da unsere Erkenntnisse, so oft wir sie beobachten wollen, jedesmal schon ganz fertig und a posteriori da sind? Wie mag also wol Kant zu diesen vermeintlich-neuen Kenntnissen gekommen seyn? ich stelle mir die Sache so vor. Alles, was wir erkennen, das liegt in unserer Vorstellung, in unserm Bewußtseyn, und muß da liegen; wie könnte es sonst zu unserm Erkennen gehören? wir erkennen es also, indem wir es in unserm Bewußtseyn antreffen. Wie können wirs aber hier antreffen, wenn nicht wir selbst es ursprünglich in dasselbe aufgenommen und in demselben verknüpft haben? dadurch allein werden alle unsere Vorstellungen erst möglich. Diese können also bey jenem ursprünglichen Denken und Verknüpfen nicht schon zum Grunde liegen, sondern dies Denken und Verknüpfen muß völlig a priori in Ansehung dieser Vorstellungen seyn. Wie geht nun aber diese Erzeugung unserer Erkenntniß zu? Um dieses verständlich zu machen, dürfen wir nur unsere Erkenntniß, so wie sie in der wirklichen Erfahrung liegt, genau ansehen, und gleichsam in ihre Elemente auflösen, so können wir uns

alsdann vorstellen, daß unser Erkenntnißvermögen diese Elemente ursprünglich eben so zusammengesetzt habe, wie sie uns hernach in unserer Erkenntniß a posteriori wirklich erscheinen. Nun finden wir in unserer wirklichen Erkenntniß einen Inhalt und eine Form dieses Inhalts; ein Mannigfaltiges, das sich uns als von unserm Bewußtseyn verschieden und außer demselben liegend auf eine bestimmte Art darstellt und unser Bewußtseyn desselben. Dieses Mannigfaltige, insofern es als außer dem Bewußtseyn liegend erscheint, ist außer einander, und insofern es uns also im Bewußtseyn erscheint, nach einander, d. h. im Raum und in der Zeit. Dieser Raum und diese Zeit ist nichts anders, als das Außer- und Nacheinanderseyn selbst vorgestellt, für sich allein, und ohne das, was wirklich außer und nacheinander ist; daher kann es nicht nur a posteriori wie die Materie, sondern auch a priori betrachtet werden. Insofern nun dieser Inhalt unserer Erkenntniß als außer ihr liegend angesehen wird, so ist er für uns nichts; um also der Inhalt unserer Erkenntniß zu seyn, muß er sich uns darstellen, wir müssen ihn wirklich denken, oder ihn zwar als gegeben, als ein wirkliches Etwas, als ein in einem Object und außer uns auf gewisse Art verbundenes Mannigfaltiges, aber doch immer noch in unserm Bewußtseyn antreffen. Mithin sind die Elemente aller unserer wirklichen Erkenntniß, 1) ein sich außer unserm Bewußtseyn auf eine bestimmte Art befindendes Mannigfaltiges, und 2) das bestimmte Denken oder Vorstellen desselben. Wir können also nun sagen, die Möglichkeit unserer Erkenntniß erfordert, daß wir zuerst Begriffe haben, wodurch ein Mannigfaltiges außer uns befindliches als außer uns verknüpft gedacht werden kann (Categorien). Da aber diese Begriffe das Mannigfaltige als außer ihnen befindlich vorstellen, und es also nur denken, nicht geben, so sind sie für sich selbst

von

von aller objectiven Realität ganz leer, obgleich als Bedingungen alles objectiven Denkens a priori im Verstande (Gedankenformen, Synthesis intellectualis). Es muß also aus einer andern Quelle erst noch das Mannigfaltige selbst, und zwar als gegeben, als außer unserm Bewußtseyn sich befindend und doch demselben sich darstellend hinzukommen, außer unserm Bewußtseyn aber kann es nicht vorgestellt werden, ohne die Vorstellung des Außer- und Nacheinanderseyns; diese Vorstellung enthält schon ein Mannigfaltiges außer unserm Bewußtseyn, aber noch ohne Wirklichkeit, blos der Möglichkeit nach, und ist die Bedingung, irgend etwas außer dem Bewußtseyn selber zu finden; sie muß also noch vor dem wirklichen Vorstellen eines sich außer dem vorstellenden Subject befindenden Mannigfaltigen vorhergehen. Ohne Categorien aber wäre dies noch keine Erkenntniß, daher muß nun erst durch die Categorien dies Außer- und Nacheinanderseyn gedacht werden. Dies geschieht a priori (transscendentale, figürliche Synthesis der productiven Einbildungskaft); und da dies Außer- und Nacheinanderseyn die Bedingung der Möglichkeit ist, daß sich etwas außer uns befinde, die Categorien aber die Bedingungen sind, daß etwas unsere Vorstellung werde, so stehen nun alle wirkliche Gegenstände unserer Erkenntniß unter diesen auf das Außer- und Nacheinanderseyn angewandten Categorien. Wir könnten dies alles kürzer auch noch so vorstellen: wenn wir wirklich etwas erkennen, so ist etwas wirklich da, das außer- und nacheinander ist, und so in unserer Vorstellung ist; wir müssen also zuerst ein Etwas überhaupt denken, dies Etwas müssen wir als außer- und nacheinander denken, so daß wir es wirklich vorstellen; dies kann aber nicht ursprünglich a posteriori geschehen, sondern a priori, denn durch dies Denken wird ja das Gedachte erst möglich. Was wir also in

unserm empirischen Denken antreffen, davon müssen wir eine ihm entsprechende Erkenntniß a priori, mithin eine transscendentale Quelle noch vor diesem empirischen Denken voraussetzen, also dem empirischen Bewußtseyn gegenüber eine transscendentale Apperception, der empirischen Synthesis gegenüber eine transscendentale Synthesis, der reproductiven Einbildungskraft gegenüber eine productive. Dies ist nun alles gut, und, wem es gefällt, ein erlaubtes Spielwerk, nur muß man sich nicht einbilden, als ob dies ursprüngliche Denken und Vorstellen a priori, weil es in dem Gedachten und Vorgestellten nicht gegründet seyn kann, aus unserm Vorstellungsvermögen allein ohne einen anderwärtigen absoluten Realgrund entspringen müßte, denn am Ende ist es doch weiter nichts als der paraphrasirte Satz: was wir uns vorstellen, das wird erst, so fern es unsere Vorstellung ist, durch unser Vorstellen möglich; daraus aber folgt doch keineswegs, daß unser Vorstellen so ursprünglich und unabhängig in uns selber liegt, daß keine absolute Dinge außer uns es bewirken.

---

pag. 152 — 159.

§. 112.

Hier kann zugleich der paradoxe Satz verständlich gemacht werden, der in der transscendentalen Aesthetik schon vorgekommen ist, nemlich, daß der innere Sinn uns selbst nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich dem Bewußtseyn darstelle; welches widersprechend scheint, weil wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten, daher man innern Sinn und Apperception für einerley ausgiebt.

§. 113.

§. 113.

Sie sind aber gar nicht einerley. Der Verstand denkt und kann nicht anschauen, er bestimmt das Mannigfaltige der Anschauung, das ihm gegeben seyn muß. Seine Synthesis für sich ist also nichts, als die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit bestimmt.

§. 114.

Durch diese Synthesis bestimmt der Verstand selbst auch den innern Sinn, und übt also auf das passive Subject, dessen Vermögen er ist, die Handlung aus, wovon wir sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde.

§. 115.

Die Apperception und ihre Synthesis und der innere Sinn sind also nicht einerley, jene ist das Verbinden des Mannigfaltigen der Anschauung überhaupt noch vor aller Anschauung, dieser ist die Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen, die nur durch den Verstand möglich ist.

§. 116.

Der Verstand findet also nicht schon eine Verbindung des Mannigfaltigen in dem innern Sinn, sondern bringt sie erst hervor, indem er ihn afficirt; folglich erkenne ich als intelligent oder als denkendes Subject mich als gedachtes Object, so fern ich mir noch in der Anschauung gegeben bin, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich erscheine.

§. 117.

Ohne Sinnlichkeit hingegen, in der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, ist das Bewußtseyn meiner selbst ein bloßes Denken, ein Bewußtseyn, daß ich bin, aber

nicht,

nicht, wie ich an mir selbst bin, mithin noch keine bestimmte Erkenntniß meiner selbst. Soll es dieses werden, so muß zu diesem Denken meiner selbst eine Anschauung des Mannigfaltigen in mir hinzukommen, wodurch ich diesen Gedanken bestimme.

§. 118.

Ich existire also als Intelligenz, die sich lediglich ihrer Spontaneität, ihres Verbindungsvermögens bewußt ist; hingegen das Mannigfaltige, das sie verbinden soll, durch den innern Sinn erhalten muß, und jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, die außerhalb der Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen und sich so selbst erkennen kann — nicht in einer intellectuellen Anschauung, als durch den Verstand selbst gegeben, sondern in einer nicht-intellectuellen, folglich als Erscheinung.

* * *

Anmerk. Sollte wol wieder dieser große Aufwand nöthig gewesen seyn, um uns das zu erklären, was erklärt werden soll? Wir erkennen uns selbst nicht als ein absolutes, von unserer Erkenntniß unabhängiges Ding, oder wie und was wir an uns selber sind, sondern als bloße Erscheinung, nur so, wie wir von uns selber gedacht oder vorgestellt werden, mithin als von unserm Erkennen abhängig; dies ist der paradoxe Satz, der uns verständlich gemacht werden soll; und wie geschieht nun dieses? wir erkennen nichts als ein wirkliches sich uns darstellendes Object, oder sinnlich, wenn es sich uns nicht als außer unserm Denken liegend darstellt; es kann sich aber auch nichts unserm Bewußtseyn als außer unserm Denken liegend darstellen, wenn wir es nicht ursprünglich und selbstthätig so denken.

Unser

Unser Denken also für sich allein ist noch keine sinnliche Erkenntniß, sondern erfordert immer erst ein außer demselben liegendes und sich uns darstellendes, mithin uns afficirendes Mannigfaltiges; hingegen ist dieses Mannigfaltige nicht schon vor unserm Denken unsere Vorstellung, sondern wird es erst durch dasselbe. Unser Denken also bestimmt das Mannigfaltige der Anschauung, doch immer so, daß es nicht als durch dieses Denken, sondern als außer demselben uns gegeben ist, daher erkennen wir es nicht, wie es an sich ist, sondern wie es uns erscheint, oder wie es von uns vorgestellt wird. Wir verhalten uns also leidend dagegen, indem wir es ursprünglich so denken, daß wir uns hernach im wirklichen Bewußtseyn leidend dagegen verhalten. Dies hat uns die Critik bisher gelehrt, und nun wird es auf unsere Selbsterkenntniß angewandt. Wir erkennen uns selbst auf eine sinnliche Art nur alsdann, wenn sich unserm Bewußtseyn ein Mannigfaltiges darstellt, das zwar zu diesem Bewußtseyn gehört und es bestimmt, aber doch gleichsam außer demselben liegt. Hierzu wird nun wieder zweyerley erfordert, erstlich unser Denken, wodurch dies Mannigfaltige, also wir selbst unsere Vorstellung werden, und zweytens dies zu unserm Selbst gehörige Mannigfaltige der innern Anschauung. Unser bloßes Denken für sich enthält dies Mannigfaltige noch nicht, sondern die innere Anschauung enthält es, aber diese innere Anschauung wird durch jenes Denken erst zur Vorstellung. Wir bestimmen also durch unser ursprüngliches selbstthätiges Denken uns selber so, daß wir uns selbst erscheinen, das heißt, wir denken uns selbst ursprünglich als außer unserm Denken uns gegeben; aber durch unser Denken allein wird doch dies gegebene erst zur Vorstellung, folglich erkennen wir uns auch nicht, was und wie wir absolute sind, sondern wie wir von uns selbst ursprünglich gedacht wer-

den. Dies soll nun eine Erklärung jenes paradoxen Satzes seyn, ich halte es aber für eine bloße tautologische Umschreibung desselben, die das Factum zuerst in seine Elemente auflöst, und es alsdann aus diesen Elementen wieder zusammensetzt. Wir erkennen uns selbst als Erscheinung, das heißt, wir denken uns so, daß unser Selbst, als außer unserm Denken liegend, obgleich von uns gedacht, sich uns darstellt; also müssen wir freylich uns selber denken, und uns so denken, daß unser Selbst, als außer unserm Denken liegend, sich uns darstellt, obgleich alles nur unsere Vorstellung ist — — Daran wird wol niemand zweifeln; aber was wissen wir nun wiederum anders, als den Satz: um uns wirklich als ein sinnliches Object zu erkennen, müssen wir uns ursprünglich und selbstthätig so denken, daß wir uns selbst ein sinnliches Object sind; und um uns so denken zu können, muß das Denken unserer als eines sinnlichen Objects noch vor aller Wirklichkeit, mithin a priori in Absicht auf dies gedachte Selbst in uns liegen; dies gedachte Selbst kann daher der Grund dieses Denkens, und also die Quelle unserer Selbsterkenntniß nicht seyn; aber daraus folgt nicht, daß wir nicht mit allem Recht dennoch ein wahres absolutes Selbst voraussetzen dürfen, das diesem gedachten und sinnlicherkannten Selbst entspricht, und der Realgrund dieser ganzen Selbsterkenntniß ist. Sinnlich darstellen können wir es nicht, sondern nur voraussetzen. Denn was wir uns sinnlich darstellen, ist nur etwas vorgestelltes, kein absolutes Ding, mithin ist auch unser eigenes Selbst, insofern es sich darstellt, nur ein vorgestelltes, kein absolutes Selbst. Hingegen macht ein solches absolutes Selbst jene Selbsterkenntniß erst vernünftigerweise möglich, indem es völlig unsinnig wäre zu sagen, der Grund und die Quelle unserer Selbsterkenntniß liege so in unserm Vorstellungsvermögen,

daß

daß wir kein absolutes wahres Ding bedürfen, in welchem dieses Vorstellungsvermögen selbst mit seinen Wirkungen gegründet wäre. Auf dieses absolute Selbst weist dann auch unser denkendes Ich beständig hin, und wenn wir es nun gleich nie als absolutes, sondern immer nur als vorgestelltes Selbst, also nicht was es an sich, sondern was es uns ist, erkennen, so begreift doch dieses schon seine absolute Wirklichkeit als nothwendige Voraussetzung, und ein Causal-Verhältniß desselben zu unserer Selbsterkenntniß in sich; daran aber haben wir genug, denn außer unserm Wissen und Erkennen wollen wir nichts wissen und erkennen, was aber dieses in sich enthält, darauf verlassen wir uns als auf Wahrheit, weil es sonst keine Erkenntniß, sondern Illusion wäre.

Transscendentale Deduction des allgemein-möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe. p. 159 — 165.

§. 119.

Die Categorien sind Bedingungen der Einheit einer Anschauung überhaupt, unter ihnen stehen also alle Gegenstände unserer Sinnen, der Form ihrer Anschauung nach, sie sind aber auch die Bedingungen ihrer Verbindung, mithin a priori Gesetze der Natur.

§. 120.

Die Synthesis der Apprehension (Wahrnehmung, empirisches Bewußtseyn) muß jederzeit gemäß seyn den Formen der äußern und innern sinnlichen Anschauung; diese Formen aber werden nur durch die Categorien vorgestellt, folglich sind die Categorien Bedingungen der Synthesis der Apprehension (Wahrnehmungen).

§. 121.

Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen ist Erfahrung; die Categorien machen also alle Erfahrung möglich, und gelten daher a priori von allen Gegenständen der Erfahrung.

§. 122.

Inbegriff aller Erscheinungen (gesammte mögliche Erfahrung) ist Natur, materialiter genommen; Categorien sind also Gesetze der Natur, sind Natur formaliter genommen.

§. 123.

Mithin schreibt der Verstand selber der Natur Gesetze vor, denn die Erscheinungen existiren nur im Bezug auf das sinnliche Subject, und Gesetze der Erscheinungen nur im Bezug auf dasselbe Subject, so fern es Verstand hat. Erscheinungen sind nur Vorstellungen, diese aber stehen nur unter dem Gesetze der Verknüpfung, das ihnen der Verstand vorschreibt.

* * *

Anmerk. Categorien machen alle Gegenstände der Sinnen als Anschauungen möglich, das heißt, zu unsern Vorstellungen; denn sie sind nichts anders, als mögliche Arten, eine Anschauung überhaupt vorzustellen; unter ihnen stehen also a priori alle uns mögliche Anschauungen, zuerst ihrer Form, und alsdann auch ihrer Materie nach. Diese bisher so künstlich ausgeführte Bedeutung der Categorien, die den ersten Theil ihrer transscendentalen Deduction ausmacht, ist, wie wir wissen, der identische Satz, daß alles, was sich uns als wirklich darstellen soll, oder alles Bewußtseyn einer empirischen Anschauung, als unsere Vorstellung, oder als etwas, das in unserm Bewußtseyn existirt,

vor-

voraussetze, daß es noch vor allem wirklichen Anschauen und Denken in den Sinnen und dem Verstande a priori erzeugt werde, um für uns ein wirkliches Object zu seyn. Eben dies macht nun auch den andern Theil jener Deduction aus, der uns lehren soll, daß durch die Categorien alle Gegenstände nicht nur der Form der Anschauung, sondern auch ihrer Verbindung nach möglich werden, daß sie also a priori Gesetze der Natur seyn. Gleichwie nemlich für uns kein Gegenstand anders als in unserer Vorstellung da ist, eben so ist auch ihre Verknüpfung nur in unserer Vorstellung wirklich; wir können also schlechterdings keine andere Verknüpfung wahrnehmen, und keine andere erwarten, als die wir selber ursprünglich durch unser Denken erzeugt haben. Diese ursprüngliche Erzeugungen aber sind die Categorien, verbunden mit den Formen unserer innern und äußern Anschauungen; diese also sind die formelle Natur, die in uns selber a priori liegt, und von welcher die materielle ihrer Gesetzmäßigkeit nach abhängt; das heißt, um wirklich eine Natur zu haben, um Erscheinungen in einer objectiven Verbindung wahrzunehmen, müssen wir sie noch vor aller Wirklichkeit in einem ursprünglichen Bewußtseyn a priori so verbinden, daß wir sie hernach in dieser Verbindung wirklich wahrnehmen, oder wir müssen die Natur erst in uns selber erzeugen, der Apprehension als einem empirischen Act muß wiederum die Apperception als eine ursprüngliche transscendentale Operation entsprechen. Das hat nun alles gar keinen Anstand, aber es berührt die Frage nicht, von welcher hier eigentlich die Rede seyn sollte. Daß empirisches Bewußtseyn der Gegenstände und ihrer Verknüpfung eine ursprüngliche Erzeugung dieses Bewußtseyns in uns voraussetze, daß die Apprehension eines Hauses nothwendigerweise und a priori eine ursprüngliche Zusammenfassung im Raum und diese eine

Synthesis des Gleichartigen begreife, und daß in der Wahrnehmung des Gefrierens eine Zusammenfassung zweyer Zustände in einer Zeitfolge, und in dieser eine Synthesis des Verhältnisses von Ursache und Wirkung liege — — dies alles darf man uns nicht sagen, denn es ist weiter nichts, als die Analyse eines wirklichen Factums. Die Rede ist davon, woher denn nun diese ursprüngliche Synthesis selbst komme, wodurch hernach dieses Factum gleichsam construirt wird. Sagt man, sie ist nothwendig, sie ist a priori, sie liegt im Vorstellungsvermögen selber, so ist dies alles nicht absolute, sondern nur in Beziehung auf dies Factum zu verstehen; damit dies Factum wirklich da sey, so muß das obige alles geschehen, und zwar noch vor aller Wirklichkeit des Factums geschehen, weil es dadurch selber erst möglich wird; daraus folgt aber gar nicht, daß es, ohne einen absoluten Realgrund außer dem Gemüthe, geschieht. Categorien sind also Gesetze der Natur, insofern sie das Allgemeine aller objectiven Erkenntniß, aller Erfahrung ausdrücken; aber eben deswegen beruhen diese Gesetze, wie wir hernach bey den Grundsätzen des reinen Verstandes sehen werden, auf lauter tautologischen Sätzen. Sie sind nicht empirisch abgeleitet, so daß sie durch eine schon vorgestellte Natur erst entsprungen; aber sie werden gefunden, indem man Natur als ein Factum, als objective Verbindung, als etwas Gesetzmäßiges voraussetzt und zergliedert; alsdann läßt sich freylich a priori sagen, was eine solche Natur erfordert: hingegen wird dadurch blos ihr in der Erfahrung gefundener Begriff wiederholt, und der Satz aufgestellt, daß eine solche Natur nothwendigerweise die ursprüngliche Darstellung einer solchen Natur durch unser Denken a priori voraussetze; das Factum selber aber, daß wir nun durch eine solche ursprüngliche Synthesin eine solche Natur gleichsam construiren, ist

dadurch noch gar nicht für ein bloßes Resultat unseres Vorstellungsvermögens erklärt; vielmehr wird es uns nur alsdann begreiflich, wenn wir außer demselben nach der Indication unserer ganzen Erkenntniß eine absolute Natur voraussetzen, die unser Denkvermögen so bestimmt, daß nun in unserm Bewußtseyn eine solche außer uns vorgestellte Natur construirt wird.

Resultat der Deduction der Categorien.

pag. 165 — 168.

§. 124.

Alle Gegenstände unserer Erkenntniß müssen durch Anschauung gegeben und durch die Categorien gedacht werden; diese Erkenntniß ist empirisch, oder Erfahrung; wir können also nur Gegenstände einer möglichen Erfahrung a priori erkennen. —

* * *

Anmerk. Wenn wir nemlich empirische Erkenntniß oder Erfahrung als Factum voraussetzen, und in ihre Elemente auflösen, so können wir nun sagen, daß wir erst diese Elemente a priori zusammensetzen müssen, ehe wir sie in dem Factum bey einander finden können.

---

§. 125.

Ist nun aber gleich alle unsere Erkenntniß auf Erfahrung eingeschränkt, so ist sie doch nicht ganz aus Erfahrung entlehnt, sondern sowol die reinen Anschauungen als Begriffe sind Elemente der Erkenntniß, die a priori in uns liegen.

Anmerk. Entlehnt aus der Erfahrung ist in unserer Erkenntniß gar nichts, wenn entlehnt so viel heißt als entsprungen, denn auch die Materie ist Vorstellung, wie sollte sie anders als durch unser selbstthätiges Vorstellen entspringen? Deswegen aber muß dieses selbstthätige Vorstellen a priori nicht unabhängig und allein in unserm Vermögen gegründet seyn. Hingegen ist aus Erfahrung alles entlehnt, was zu unserer Erkenntniß gehört, wenn nicht sowol auf den Ursprung derselben, als auf unser Bewußtseyn gesehen wird; denn woher sollen wir wissen, was wir erkennen, als durch Bewußtseyn desselben, also durch Erfahrung?

---

§. 126.

Begriffe und Gegenstände können nur übereinstimmen, wenn die Gegenstände die Begriffe, oder wenn diese jene möglich machen; das erste findet bey Begriffen a priori eben deswegen, weil sie a priori sind, nicht statt, also bleibt nur das andere übrig.

* * *

Anmerk. Begriffe machen Gegenstände möglich, also können sie nicht durch diese Gegenstände erzeugt werden, sie müssen aber auch nicht nothwendigerweise weder als subjective Anlagen, noch als selbstgedachte Begriffe im Vermögen allein liegen.

---

§. 127.

Ein drittes ist nicht möglich, denn wenn man sagen wollte, reine Begriffe seyn weder selbstgedachte Principien a priori, noch empirische

Ge-

Geburten, sondern subjective von der Natur ihren Gesetzen gemäß eingepflanzte Anlagen zu denken, so würde man erstlich dieser vorbestimmten Anlagen kein Ende finden, und zweytens würde es unserer Erkenntniß stets an objectiver Nothwendigkeit fehlen. Wir würden nicht sagen können, die Wirkung ist mit der Ursache im Object verknüpft, sondern nur: wir sind so eingerichtet, daß wir so denken müssen — dadurch aber wäre alle Gewißheit dahin, und alle objective Gültigkeit bloßer Schein.

* * *

Anmerk. Immer will uns Kant bereden, als wenn nur sein System dem Scepticismus entgegenarbeitete und die wahre objective Gültigkeit unserer Erkenntniß rettete. Aber wahrlich, dies heißt nicht ganz ehrlich gehandelt. Der Scepticismus — sollte er wol jemals das wirkliche Daseyn unserer sinnlichen Erkenntniß in unserm Bewußtseyn bestritten haben? gewiß nicht, denn da wäre er der tollste Unsinn. Besteht er nicht vielmehr darin, daß er unserer Erkenntniß blos eine subjective Existenz und Nothwendigkeit insofern tribuirt, als es ungewiß und unerweislich seyn soll, daß ihre ursprüngliche Wurzel außer unserm Vermögen in Dingen an sich liegt? Ist denn aber dieses nicht gerade auch die Seele der Critik? Von Dingen an sich wissen wir gar nichts, die Elemente unserer Erkenntniß liegen allein und unabhängig in uns selber, und machen sie und ihre Gegenstände erst möglich? Hat denn also unsere Erkenntniß wahre objective Gültigkeit in dem Verstand, in welchem sie von dem Sceptiker bestritten wird, oder ist nicht alles vielmehr nur für uns, die wir diese Elemente a priori in uns haben, mögen es hernach selbstgedachte Principien, oder natürliche Anlagen seyn,

nur für uns, also blos subjective gültig, und insofern es auf wirkliche absolute Dinge geht, lauter Schein? Wie kann also Kant behaupten, daß nur alsdann die objective Gültigkeit unserer Erkenntniß möglich sey, wenn ihre Elemente nicht blos subjective Anlagen, sondern objective Begriffe a priori seyn? Offenbar täuscht er uns auch hier wieder mit der schon so oft gerügten Zweydeutigkeit. Objective Gültigkeit ist ihm blos sinnliche Darstellbarkeit; nun ists freylich wahr, wenn unsere Erkenntiß einen wirklichen Gegenstand, der sich uns darstellt, enthalten soll, so dürfen die Elemente dieser Erkenntniß nicht so beschaffen seyn, daß dadurch etwas blos als in uns liegend und für unser Denken wahr vorgestellt wird, sondern sie müssen etwas als außer uns und für sich bestehend, mithin als unser Denken nothwendigerweise bestimmend darstellen, das heißt, wenn wir einen wirklichen Gegenstand vor uns haben sollen, so müssen wir ihn so denken, daß er nun wirklich vor uns da ist; unser Denken muß also a priori ein objectives Denken seyn, und darf nicht als eine blos subjective Anlage erscheinen. Dies leugnet gewiß kein Sceptiker, allein deswegen kann doch jenes ursprüngliche objective Denken ohne allen Realgrund außer demselben in dem Vorstellungsvermögen allein gegründet seyn, und wenn es dieses ist, so ist nun zwar eine Erkenntniß da, die wirkliche Objecte enthält, aber diesen Objecten entspricht kein wirkliches Urding, folglich ist diese objective Erkenntniß am Ende doch nur subjectiv, und also lauter Schein. So sagt wenigstens der Sceptiker, und eben dies sagt es nicht auch die Critik? wo ist also ihr Ruhm, den Scepticismus zu vernichten? Er beruht blos darauf, daß sie eine objective Gültigkeit, die kein Sceptiker jemals bezweifelt, nemlich die sinnliche Wahrheit unserer sinnlichen Erkenntniß weitläufig beweiset, und dagegen diejenige objective Realität, worauf es eigent-

gentlich ankommt, und die der Sceptiker nur für ungewiß hält, nemlich die absolute Wahrheit unserer objectiven Erkenntniß, gänzlich verwirft. Vielleicht sagt Kant, daß schon dies Verdienst genug sey, jene absolute Wahrheit, an der der Sceptiker immer noch zweifle, für ganz unmöglich für uns zu erklären, indem es doch immer besser sey, zu wissen, daß wir nichts wissen, als ungewiß zu seyn, was wir wissen, und bey dieser Ungewißheit mit falschem Wissen sich zu blähen — allein auch dieses Verdienst ist nicht groß — denn er hat, wie wir bisher gesehen haben, die absolute Wahrheit unserer Erkenntniß nicht für absolute-unmöglich, sondern nur für sinnlich-undarstellbar erklärt; dies ist aber für sich klar — wir verlangen sie auch nicht durch unsere Sinnen zu erreichen, sondern sagen nur, daß wir sie voraussetzen — und zur Befriedigung unserer Vernunft voraussetzen müssen, daher wir uns auf diese Voraussetzung zuverlässig verlassen können — Glaubt nun Kant diese Voraussetzung und ihren Grund bisher widerlegt zu haben, so ist von uns das Gegentheil gezeigt worden; glaubt er es aber nicht, sondern läßt, wie es wirklich an einigen Orten scheint, diese Voraussetzung in dem Sinn, den wir deutlich genug festgesetzt haben, gelten, so hat er uns — nicht mehr und nicht weniger gesagt, als was wir schon lange wußten, nur in einer fremden Sprache.

Kurzer Begriff der transscendentalen Deduction.

pag. 168. 169.

§. 128.

Die bisherige Deduction ist also Darstellung der Categorien als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser als Bestimmung der Er-

Erscheinungen in Raum und Zeit, endlich dieser aus dem Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, als Form des Verstandes in Beziehung auf Zeit und Raum, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

* * *

Anmerk. Das heißt — durch die Deduction wird bewiesen, daß wir keine sich uns darstellende Gegenstände erkennen, als in der Erfahrung, das heißt, in einer Erkenntniß, wodurch sich uns Gegenstände wirklich darstellen, und daß keine solche Erkenntniß möglich sey, als durch ein solches ursprüngliches Denken einer solchen ursprünglichen Anschauung, wodurch eine Erkenntniß sich uns wirklich darstellender Gegenstände erzeugt wird, das heißt, daß wir uns nichts wirklich vorstellen können, als durch unser wirkliches Vorstellen.

Transscendentale Analytik.

Zweytes Buch.

Analytik der Grundsätze. pag. 169 — 171.

§. 129.

Analytik der Grundsätze ist ein Canon für die Urtheilskraft, der sie lehrt, die Categorien als Bedingungen zu Regeln a priori auf Erscheinungen anwenden. Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauch ist dialectisch, hat keine Wahrheit, also auch keinen Canon; nur Verstand und Urtheilskraft haben objective Gültigkeit, und daher einen Canon ihres wahren Gebrauchs.

Anmerk.

Anmerk. Nur das Denken eines Sinnendings hat objective Gültigkeit und Wahrheit, läßt sich sinnlich realisiren; hingegen das Denken eines Dinges an sich, das nicht sinnlich ist, nicht erscheint, läßt sich nicht sinnlich realisiren, und ist daher, insofern es durch Prädicate der Sinnlichkeit vorgestellt wird, Schein. So wie nun aber diese objective Gültigkeit eines Sinnendings keine wahre Realität ist, so ist auch der Mangel derselben kein solcher Schein, der ein wirkliches Ding ausschließen müßte. Die Frage von wirklichen Dingen, die es nicht blos für uns sind, wird dadurch gar nicht berührt, denn es ist da immer nur von unserm Denken und Vorstellen die Rede. — — Durch solche kurze Bemerkungen wollen wir uns in Zukunft das, was wir bisher weitläufig genug untersucht und beleuchtet haben, nur wieder ins Andenken zurückrufen, und uns auf diese Art nur stets auf dem rechten Standpunct zu erhalten suchen; ausführliche Betrachtungen werden wir selten mehr nöthig haben, denn wir wissen jetzt schon, wie wir mit unserm Philosophen dran sind.

Einleitung

von der

transscendentalen Urtheilskraft überhaupt.

pag. 171 — 175.

§. 130.

Die allgemeine Logik kann der Urtheilskraft keine Regeln ihres Gebrauchs vorschreiben, weil Urtheilskraft selber nichts anders ist als das Vermögen, Regeln zu gebrauchen.

§. 131.

§. 131.

Hingegen die transscendentale Logik beschäfftigt sich ganz allein damit, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes zu berichtigen und zu sichern.

§. 132.

Hierbey hat sie das Eigenthümliche, daß sie, außer der allgemeinen Bedingung zu Regeln, auch die Anwendung a priori zeigen kann und muß, weil sonst die Begriffe, die sie gebraucht, ihre Dignität verliehren würden.

§. 133.

Diese transscendentale Doctrin handelt 1) von der sinnlichen Bedingung des Gebrauchs der Categorien (Schematismus des reinen Verstandes), 2) von den synthetischen Urtheilen, die unter diesen Bedingungen aus jenen Begriffen a priori fließen, und aller Erkenntniß a priori zum Grunde liegen (Grundsätze des reinen Verstandes).

Erstes Hauptstück.

Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. pag. 176 — 187.

§. 134.

Ein Gegenstand ist unter einem Begriff enthalten, wenn dieser denkt, was in jenem vorgestellt wird; in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff müssen also die Vorstellungen von beiden gleichartig seyn.

§. 135.

§. 135.

Reine Verstandesbegriffe sind mit empirischen und überhaupt mit sinnlichen Anschauungen ganz ungleichartig, daher erfordert ihre Anwendung auf Erscheinungen ein drittes, das einerseits mit der Categorie, andererseits mit der Erscheinung gleichartig ist — transscendentales Schema, dessen Vorstellung rein und doch einerseits intellectual, andererseits sinnlich ist.

§. 136.

Dies Schema ist die transscendentale Zeitbestimmung, denn diese ist a priori und rein, sie enthält die Form des innern Sinnes, mithin aller empirischen Anschauung, verknüpft durch ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception; sie ist also gleichartig mit der Categorie und den Erscheinungen.

§. 137.

Dadurch allein kann die Categorie auf einen Gegenstand angewandt werden; denn aus dem vorhergehenden ist klar, daß die Categorie nicht Bedingung eines Dinges an sich, sondern eines Dinges in einer möglichen Erfahrung sey, und sich also a priori auf Erscheinungen beziehe; Erscheinungen aber sind Modificationen unserer Sinnlichkeit, mithin ist die Vorstellung der innern Form derselben die allgemeine Bedingung, der Categorie Bedeutung zu geben.

§. 138.

Das Schema ist zwar Product der Einbildungskraft; insofern aber hier ihre Synthesis keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist es von dem Bilde verschieden. Das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft,

einem

einem Begriff sein Bild zu verschaffen, ist Schema dieses Begriffs.

§. 139.

Allen sinnlichen Begriffen, sowol reinen als empirischen, liegen zunächst nicht Bilder, sondern Schemate zum Grund, denn kein Bild erreicht diese Begriffe. Das Bild ist Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft; das Schema Product der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch Bilder erst möglich werden, die dem Begriff an sich nicht congruiren, sondern nur vermittelst der Schemate damit verknüpft werden.

§. 140.

Die Schemate der reinen Verstandesbegriffe können in gar kein Bild gebracht werden, sie sind die reine Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrückt, ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des innern Sinnes überhaupt nach Bedingungen ihrer Form, der Zeit, in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollen.

§. 141.

Diese Schemate der reinen Verstandesbegriffe sind, nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit ihnen, Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff.

§. 142.

Dieser Schematismus läuft also hinaus auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinn, und so auf die Einheit der Apperception. Daher sind die Schemate die

ein-

einzig = wahren Bedingungen, den Categorien Bedeutung zu verschaffen, und die Categorien dienen blos dazu, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (der Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

§. 143.

Die Schemate realisiren also die Categorien, und restringiren sie zugleich auf Bedingungen der Sinnlichkeit; sie sind der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Categorie. Hebt man diese Restriction auf, so bleibt der Categorie nur noch die Bedeutung einer Function des Verstandes zu Begriffen, wodurch aber kein Gegenstand vorgestellt wird.

* * *

Anmerk. Der Schematismus des reinen Verstandes, den uns hier unser Philosoph mit so vieler Ausführlichkeit beschreibt, ist wiederum ein recht bewundernswürdiges Meisterstück seines großen Scharfsinns. Er soll uns lehren, wie Erscheinungen unter Verstandesbegriffe subsumirt werden, oder die Frage beantworten, wie in unser Bewußtseyn wirkliche Dinge kommen, die doch außer unserm Bewußtseyn liegen. Heißt dies aber nicht eben so viel, als in die geheimste Werkstätte unserer Vorstellungen hinabsteigen, und unsere Erkenntniß, noch ehe sie wirklich da ist, in ihrem ersten Ursprung, oder vielmehr noch vor demselben erforschen? Heißt dies nicht eigentlich, wissen wollen, was außer und vor allem unserm Erkennen da ist, da uns doch alles nur in unserer Erkenntniß und durch dieselbe erscheint? Es ist also der Mühe wol werth, diesen Abschnitt, ob er gleich auch ohne Nachtheil des Ganzen unverstanden

bleiben kann, dennoch mit aller Sorgfalt zu untersuchen; hierzu aber ist es nothwendig, vor allen Dingen wieder unsere Aufmerksamkeit auf die Sprache unseres Philosophen zu richten, denn wenn wir nur erst diese, die auch hier wieder sehr hieroglyphisch ist, recht verstehen, so wird hernach die Beurtheilung der Sache selbst keine Schwierigkeit haben.

Categorieen sind ursprünglich bloße Gedankenformen, nichts anders als die ursprüngliche Einheit unseres Bewußtseyns, das einfache für alle unsere Vorstellungen nothwendige Ich denke, insofern es sich auf etwas außer demselben bezieht, insofern es a priori ein Mannigfaltiges der Anschauung zusammenfaßt, mit einem Wort, sie sind das ursprüngliche Denken eines Objects noch vor der Wirklichkeit desselben. Es ist also klar, daß diese Categorieen für sich noch keinen wirklichen Inhalt, keine objective Bedeutung haben, denn sie denken ein Object noch vor seiner Wirklichkeit; damit sie also wirkliche Bedeutung erlangen, so muß diese erst anderwärts her hinzukommen, es muß nicht blos etwas gedacht werden, sondern das, was gedacht wird, muß auch wirklich daseyn, außer unserm Denken daseyn, das heißt, ein Mannigfaltiges der Anschauung, das sich uns als außer unserm Bewußtseyn liegend darstellt, muß gleichsam in jene Formen aufgenommen, unter die Categorien subsumirt werden. Nun enthalten aber diese Categorieen, insofern sie bloßes Denken sind, nichts außer dem Denken, keine sinnliche Anschauung überhaupt, noch viel weniger eine wirkliche Darstellung, oder eine empirische Anschauung; wie kann also dergleichen etwas unter die Categorieen subsumirt, wie durch bloßes Denken etwas außer demselben, wie durch Formen, die keine Wirklichkeit enthalten, dennoch eine Wirklichkeit vorgestellt werden? Dies ist hier der eigentliche Fragpunct, und nun wollen wir hören, wie ihn unser Philosoph auflöst.

Vor-

Vorstellungen, sagt er, müssen gleichartig seyn, wenn sie unter einander subsumirt werden sollen; nun sind aber reine Verstandesbegriffe und sinnliche Anschauungen (nicht nur die empirischen, sondern alle überhaupt) ganz und gar ungleichartig, denn die Anschauung gehört zur Receptivität, und die Categorie zur Spontaneität; jene stellt etwas bestimmbares, diese etwas bestimmendes; jene etwas außer dem Denken, diese das bloße Denken selber vor. Um also Erscheinungen unter die Categorien zu subsumiren, um solche ungleichartige Vorstellungen zu verknüpfen, müssen wir eine dritte Vorstellung haben, die sowol mit der Categorie, als mit der Erscheinung zusammenhängt, und daher ihre Verknüpfung vermitteln kann. Diese dritte Vorstellung ist die transscendentale Zeitbestimmung. Zeit ist eine reine Anschauung a priori, die Form des innern Sinnes, und also die Bedingung aller unserer sinnlichen Vorstellungen; insofern sie nun selbst auch unsere Vorstellung seyn soll, so muß sie unter der Einheit der Apperception stehen, das heißt, wir müssen sie durch unser Denken erst zu unserer Vorstellung machen. Dies kann nicht anders geschehen, als durch die Categorien, indem diese die möglichen Functionen unseres Denkens sind. Durch sie und nach ihnen wird demnach die Zeit selber ursprünglich und a priori bestimmt, und diese transscendentale Zeitbestimmung ist nun auf der einen Seite intellectuell, und auf der andern sinnlich, und doch zugleich ganz rein und a priori; sie verknüpft also Verstand und Sinnlichkeit, Denken und Anschauen miteinander, und macht auf diese Art Gegenstände möglich, schränkt sie aber zugleich auch auf bloße Erscheinungen ein. — Dies wäre nun die Auflösung jenes Problems; allein, mich dünkt, der Knoten sey nicht auseinander gewickelt, sondern nur zerhauen. Zeit ist ja selbst, wenn sie gleich rein und a priori ist, dennoch

eine blos sinnliche Anschauung; eine jede sinnliche Anschauung aber, nicht blos eine empirische, dies sagt Kant selber, bedarf erst einer vermittelnden Vorstellung, um unter Verstandesbegriffe subsumirt zu werden — welches ist nun diese dritte Vorstellung, die die Subsumtion der Zeit als bloßer Anschauung unter die Categorien vermittelt, und die transscendentale Zeitbestimmung möglich macht? In der That, ich bemerke hier eine große Lücke. Die transscendentale Zeitbestimmung mag immerhin der Weg seyn, auf welchem die Categorie eine sinnliche Bedeutung, und in diesem uns schon bekandten Verstande objective Realität erlangt, mithin Erscheinungen unter sie subsumirt werden; allein diese transscendentale Zeitbestimmung ist ja selbst nichts anders, als ein Product, das durch die Subsumtion der Zeit, als bloßer sinnlicher Anschauung, unter die Categorie als bloßen Verstandesbegriff möglich ist; Anschauung aber und Categorie sind völlig ungleichartig, folglich ist auch diese Subsumtion nicht möglich, ohne erst eine neue Vorstellung zu haben, die sie vermittelte, und die doch unser Philosoph, so viel ich sehen kann, nirgends angegeben hat. Es ist also, meines Erachtens, klar, daß die Frage, um die es eigentlich zu thun ist, unbeantwortet bleibt, und der ganze Schematismus, so wie alle bisherige Entdeckungen der Critik, auf ein abermaliges idem per idem hinausläuft.

Categorien haben für sich und allein noch keinen objectiven Inhalt, sie sind bloße noch leere Gedankenformen; um also objective Bedeutung zu erlangen, müssen Anschauungen unter sie subsumirt werden; empirische setzen diese Subsumtion schon voraus, sie können es also ursprünglich nicht seyn, sondern es wird eine reine Anschauung hierzu erfordert. Aber auch diese, mithin alle sinnliche Anschauung überhaupt, kann nicht so unter die Verstandesbegriffe subsumirt werden,

daß

daß sie noch vor derselben vorgestellt und so als gleichartig mit der Categorie unter sie subsumirt würde, denn diese Vorstellung setzt die Subsumtion abermal schon voraus. Es ist also kein anderer Gebrauch der Categorien möglich, als daß durch dieselbe eine reine Anschauung ursprünglich erst gedacht, mithin reine Anschauung a priori unter die Categorie subsumirt, und dadurch empirische Anschauung erst möglich werde. Folglich ist der Schematismus weiter nichts, als das ursprüngliche Verknüpfen des Denkens und Anschauens, welches nothwendig vor aller wirklichen Erkenntniß sinnlicher Objecte, vor aller empirischen Verknüpfung des Denkens und Anschauens vorhergehen muß; oder der Satz: Erscheinungen, Dinge, die wir uns wirklich vorstellen, können nicht ursprünglich so unter unser Denken subsumirt, nicht so in unser Bewußtseyn aufgenommen werden, daß wir erst die Dinge uns vorstellten, und daraus unser Vorstellen selber herleiteten, denn um sie vorzustellen, müssen sie ja schon durch unser Vorstellen bestimmt seyn; dieses also muß vorangehen, und unter dasselbe müssen wir die Dinge a priori subsumiren, das heißt, wir müssen die Dinge durch unser Vorstellen gleichsam erst erzeugen, oder unser bloßes Vorstellen mit einem Etwas, das noch kein wirkliches Etwas ist, so verknüpfen, daß nun ein wirkliches Etwas sich uns darstellt. Mit einem Wort, wir können nichts wirklich vorstellen, ohne es erst a priori zu denken; wir können aber nichts a priori als wirklich denken, denn alle Wirklichkeit ist schon etwas gedachtes; also müssen wir alles, was als wirklich vorgestellt werden soll, noch vor aller Wirklichkeit ursprünglich und selbstthätig in unserm Bewußtseyn erzeugen. Gleichwie also zu aller wirklichen Erkenntniß Begriffe erfordert werden, die diese Objecte ursprünglich denken, eben so wird auch etwas, ein Mannigfaltiges a priori erfordert, das noch vor aller

Wirklichkeit uns gegeben, gleichsam den Keim oder das Element der Wirklichkeit enthält. Dies Etwas außer unserm Denken, das noch vor allem wirklichen Etwas, und die ursprüngliche Wurzel desselben ist, muß durch unser Denken bestimmt, ursprünglich gedacht werden, dadurch werden alsdann erst Objecte möglich, die sich uns in einer wirklichen Erfahrung darstellen. Diese Wirklichkeit als Wirklichkeit können wir nur a posteriori erkennen; hingegen wenn wir sie einmal als ein Factum unseres Bewußtseyns haben, so können wir a priori sagen, daß und wie wir sie a priori in uns durch unser Denken selbstthätig erzeugen müssen. Dies alles wird nun wol niemand anzufechten Lust haben, denn es ist stets der tautologische Satz: daß alle unsere Vorstellungen nur durch unser Vorstellen möglich werden; aber niemand wird auch irgend etwas Brauchbares aus dieser Zergliederung unserer Erkenntniß herauszubringen im Stande seyn. Zwar leitet Kant das Resultat daraus her, daß alle Gegenstände unserer Erkenntniß bloße Erscheinungen, das heißt, durch unser eigenes Denken a priori erst erzeugt seyn, und unser Denken a priori keine andere Gegenstände als Erscheinungen unserer Erkenntniß verschaffen könne, und dieses Resultat, da es wieder nur mit dem vorigen identisch ist, geben wir auch gerne zu; allein die weitere Folge, daß nemlich unsere ganze Erkenntniß in uns selbst so a priori liege, daß aller fremde absolute Realgrund außer unserm Vorstellen ausgeschlossen werden müßte, diese Folge können wir, da wir sie für erschlichen ansehen, durchaus nicht gelten lassen.

Aus dem allem erhellet nun, wie ich glaube, ganz deutlich, daß der ganze Schematismus des reinen Verstandes entweder eine künstlich-versteckte Tautologie, oder ein bloßer metaphysischer Roman ist. Setzt unser Philosoph voraus, daß die Categorieen als Begriffe

möglicher Objecte ohne allen weitern Realgrund im Denkvermögen selber daliegen, daß eben so in der Sinnlichkeit, insofern sie blos subjective Receptivität ist, ein Mannigfaltiges der Anschauung noch vor aller Wirklichkeit, eine Anschauung a priori als Element und Wurzel aller wirklichen Anschauung ursprünglich gegeben sey, und daß nun a priori und ohne allen wirklichen absoluten Realgrund außer dem vorstellenden Subject jene Categorieen mit dieser ursprünglichen Anschauung verknüpft, und dadurch Vorstellungen erzeugt werden, die sich uns als wirkliche Objecte durch Empfindung darstellen, so ist dies alles eine ganz willkührliche und unerweisliche Fiction. Will er aber blos dieses sagen, daß weder unser Denken, noch unser Anschauen durch das, was wir wirklich denken und anschauen, insofern wir es denken und anschauen, gegeben seyn könne, sondern es selber erst möglich mache und erzeuge, daß also unsere ganze Erkenntniß, sowol in Ansehung des Verstandes, als der Sinnen, dem Erkannten vorangehen, mithin noch vor aller wirklichen Erkenntniß Verstand und Sinnlichkeit a priori (in Absicht auf das Erkannte) miteinander verknüpft werden müssen, um eine solche Erkenntniß wirklich zu machen; so geben wir dies gerne zu, nur verbitten wir uns die Folgerung, als ob nun jene ursprüngliche Verknüpfung des Verstandes und der Sinnen außer dem verknüpfenden Subject gar keine objective Quelle haben könnte und müßte, weil sie das dadurch erkannte Object nicht zur Quelle haben kann.

Zweytes Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Erster Abschnitt.

Oberster Grundsatz aller analytischen Urtheile.

pag. 187 — 193.

§. 144.

Allgemeine Bedingung aller Erkenntniß ist der Satz des Widerspruchs; denn eine sich widersprechende Erkenntniß hebt sich selber auf, und ist also nichts; aber eine Erkenntniß kann sich selber nicht aufheben, und doch nicht mit dem Dinge übereinkommen, oder gar keinen Gegenstand haben, daher ist dieser Satz nur ein negatives Criterium der Wahrheit.

§. 145.

Nur für analytische Urtheile läßt er sich positiv gebrauchen, und ist ihr oberstes Princip, denn was einmal in unserer Erkenntniß liegt, das liegt nothwendig darinnen, und davon muß das Gegentheil verneint werden.

§. 146.

Demnach ist dieses Princip wol die Conditio sine qua non aller Erkenntniß, aber nicht ihr Bestimmungsgrund, ihm muß synthetische Erkenntniß nicht zuwider seyn, aber ihre Wahrheit beruht nicht darauf.

§. 147.

Daher ist auch die Formel dieses Princips, die eine Synthesin ausdrückt, indem sie Zeitbestimmung hineinsetzt, blos durch ein Mißverständ-

ständniß entstanden; mit dieser Zeitbestimmung ist es eigentlich nicht mehr der logische Satz des Widerspruchs.

* * *

Anmerk. Was diese §§. enthalten, läßt sich alles in diesen einigen Hauptsatz zusammenfassen: Durch den Satz des Widerspruchs wird zwar eine Erkenntniß denkbar, logisch-möglich, aber sie bekommt keinen wirklichen Inhalt dadurch, keine objective Bedeutung. Das heißt: was diesem Satz zuwider ist, das können wir nicht denken, also auch nicht sinnlich vorstellen; was hingegen demselben gemäß ist, das können wir wol denken, aber es muß deswegen nicht auch sinnlich-darstellbar seyn; durch denselben wird also kein Object, keine Sinnenwahrheit erzeugt, sondern nur, wenn sie da ist, als nothwendig für uns erkannt. Dies wird wol niemand leugnen, vielmehr wenden wir es auf alle Erkenntniß überhaupt, selbst auch auf bloße Vernunftwahrheiten an; denn nicht nur das, was die Sinnen enthalten, sondern auch was die Vernunft denkt, muß zwar dem Satz des Widerspruchs gemäß seyn, aber es entspringt nicht daraus.

Zweyter Abschnitt.

Oberster Grundsatz aller synthetischen Urtheile.

pag. 193 — 197.

§. 148.

Bey analytischen Urtheilen bleiben wir bey den gegebenen Begriffen, und verbinden sie nach ihrer Identität, oder nach ihrem Widerspruch; bey synthetischen hingegen gehen wir über unsere

Begriffe hinaus, um etwas ganz anderes damit zu verknüpfen, wir brauchen also zu dieser Synthesis ein drittes, worinnen sie entstehen kann.

§. 149.

Der Inbegriff aller unserer Vorstellungen ist der innere Sinn, und seine Form die Zeit, die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, und die synthetische Einheit auf der Einheit der Apperception; dadurch werden überhaupt synthetische Urtheile **möglich**, und, da diese Quellen a priori sind, *a priori* **möglich**, und, wenn Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, **nothwendig**, weil diese auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

§. 150.

Eine Erkenntniß hat objective Bedeutung, wenn ihr Gegenstand unmittelbar in der Anschauung gegeben, und sie also auf mögliche oder wirkliche Erfahrung bezogen werden kann. Folglich giebt Möglichkeit der Erfahrung aller Erkenntniß a priori objective Realität.

§. 151.

Möglichkeit der Erfahrung beruht auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, wodurch sie allein zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception sich zusammen schicken; das heißt, auf einer Synthesis nach Begriffen von einem Gegenstande überhaupt, folglich auf Principien ihrer Form a priori, oder auf allgemeinen Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, die sich als Bedingungen derselben in der Erfahrung darthun.

§. 152.

Demnach hat alle Erkenntniß a priori nur dadurch Wahrheit, daß sie nichts enthält, als

was

was zur synthetischen Einheit der Erfahrung nothwendig ist. Folglich stehen alle Gegenstände unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung, und es sind synthetische Urtheile a priori möglich, wenn wir die formellen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum in einem synthetischen Urtheil a priori objective Gültigkeit.

* * *

Anmerk. Ich mag diese §§. lesen und durchdenken, so oft ich will, so bieten sie mir nichts anders dar, als einen künstlich angelegten Irrgang, der uns durch mannigfaltige mühvolle Wendungen immer wieder auf den Punct hinführt, von welchem wir ausgegangen sind. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, und welches ist ihr oberster Grundsatz? Diese Frage sollte man, weil sie metaphysisch ist, eigentlich so verstehen: wie ist es möglich, über unsere Erkenntniß, sie mag heißen wie sie will, völlig hinauszukommen, und von wirklichen wahren Dingen zu reden, die auf keine Art mehr in derselben liegen, oder als Elemente, als wirkliche Bestandtheile zu derselben gehören, sondern für sich und *absolute* dasind und bestehen, und woher wissen wir, daß das wahr ist, was wir darüber urtheilen? Nimmt man nun die Frage in diesem Sinn, so ist es freylich ganz begreiflich, daß wir über unser Erkennen

hin-

hinaus, niemals so zu wirklichen absoluten Dingen hinüberkommen, daß wir uns diese Dinge selbst gegenwärtig darstellen, und nach dieser Darstellung von ihnen urtheilen könnten; denn durch diese Darstellung hätten wir ja immer nur vorgestellte, nicht absolut-wirkliche Dinge vor uns; auch können wir von solchen Dingen nichts wissen, was nicht immer zunächst nur unsere Erkenntniß wäre. Allein daraus folgt doch keineswegs, daß wir von ihnen gar nichts wissen, oder daß das, was wir wissen, ungültig oder unzuverlässig wäre. Wir wissen nemlich, das heißt, wir urtheilen, daß solche Dinge dasind, und daß sie die Quelle und der Grund alles dessen sind, was wir uns wirklich vorstellen, weil uns unsere Erkenntniß selbst diese Indication giebt, und dieser Indication trauen wir, weil sonst unsere Erkenntniß keine Erkenntniß, sondern ein leeres Schattenspiel wäre. Wir können also sagen, unsern Vorstellungen entsprechen wirkliche Dinge, als ihr erster oder letzter Grund, und diese Dinge sind so beschaffen, daß wir nach unserm subjectiven Vermögen durch sie solche Vorstellungen erlangen. Was sie nun aber außer diesem Verhältniß seyn mögen, das bekümmert uns gar nicht; wir als erkennende Subjecte dürfen und sollen nur fragen, was sie für uns sind, und wenn wir dieses wissen, so verlassen wir uns zuverlässig auf alles, was daraus folgt, wenn wir es gleich nicht sinnlich darstellen können, weil wir es schlechterdings als den obersten Grundsatz aller Wahrheit und Realität unserer Erkenntniß annehmen müssen, daß uns unsere Erkenntniß wohl verstanden nicht täuscht. So müssen wir die obige Frage beantworten, wenn von wahrer absoluten, nicht blos relativen und sinnlichen Realität unserer Erkenntniß die Rede ist, und nach dieser Antwort bleiben wir im ruhigen Besitz alles dessen, was uns das wichtigste ist. Wir nehmen eine wirkliche reelle Welt, unser denkendes

Sub-

Subject, und seine beständige Dauer, Gott und sein Verhältniß gegen uns an, ob es gleich keine sinnliche Wahrheiten, sondern blos Resultate oder Bedingungen unserer sinnlichen Vorstellungen sind, und nur zu unserm Denken gehört, eben deswegen weil es dazu gehört, und dieses, so wie überhaupt unser Erkennen, durch das, was es enthält, uns nicht täuschen kann. Allein in diesem Sinn nimmt Kant die obige Frage gar nicht, daher begegnet er uns nicht einmal auf unserm Wege, und seine Antwort, sie mag beschaffen seyn wie sie will, kann uns in unserer Ueberzeugung auf keine Art stöhren.

Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, und was giebt ihnen Wahrheit und objective Bedeutung? dies heißt bey unserm Philosophen nur so viel, wie ist es möglich, noch vor aller Wirklichkeit in unsern Vorstellungen, noch vor aller Gegenwart solcher Dinge, die sich uns sinnlich darstellen, etwas zu erkennen, das hernach in der Wirklichkeit vorkommt und vorkommen muß, und was verschafft einer solchen Erkenntniß a priori diese ihre objective Realität, diese Sinnenwahrheit? Wie beantwortet nun die Critik diese Frage? Es sind uns keine andere Dinge sinnlich möglich, als Gegenstände unserer sinnlichen Erkenntniß, das heißt, Dinge, die sich uns in unserer Sinnlichkeit wirklich darstellen lassen, was sich uns sinnlich darstellt, das ist etwas, das zwar von uns und durch unser Denken, aber zugleich als uns gegeben und außer unserm Denken liegend vorgestellt wird, dieses Vorstellen kann nicht entspringen aus dem was vorgestellt wird, denn dadurch wird das Vorgestellte erst möglich, es muß a priori seyn, indem das Vorstellen die Vorstellung erst erzeugt; mithin ist die Bedingung aller sinnlichen Darstellbarkeit, und also aller sinnlichen Wahrheit, und hiemit auch aller sinnlichen Gegenstände diese: wir müssen noch vor

aller

aller Wirklichkeit ein Mannigfaltiges der Anschauung in einem ursprünglichen Bewußtseyn so zusammenfassen, daß dadurch Erfahrung, oder wirkliche Erkenntniß eines in einem Bewußtseyn zusammengefaßten Mannigfaltigen der Anschauung möglich wird; das heißt: wir müssen unsere empirische Erkenntniß in uns erst a priori erzeugen, und zwar so erzeugen, wie sie hernach ist, dadurch allein ist empirische Erkenntniß als unsere Erkenntniß möglich, dadurch allein sind also auch Gegenstände einer solchen Erkenntniß möglich, und so hat denn jenes ursprüngliche Erzeugen, wenn wir es uns noch vor allem dadurch erzeugten vorstellen, als Bedingung aller uns möglichen Wirklichkeit, objective Gültigkeit, Wahrheit und Nothwendigkeit für uns. Wenn also Kant den obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile so angiebt, daß ein jeder Gegenstand stehen müsse unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung, wenn er sagt, daß synthetische Urtheile möglich seyn, indem man die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehe; mit einem Wort, wenn Kant aus den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, als Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände in der Erfahrung, die objective Gültigkeit synthetischer Urtheile a priori herleitet, so löst sich dies alles in den Satz auf: wir haben wirklich ein Mannigfaltiges der Anschauung in unserm Bewußtseyn verbunden, einen wirklichen Gegenstand sinnlich vor uns, wenn wir es ursprünglich in unserm Bewußtseyn zusammengefaßt, wenn wir ihn uns wirklich vorgestellt, durch unser ursprüngliches Vorstellen in unser Bewußtseyn aufgenommen haben. Allein,

was kann nun doch dieser tautologische Satz nutzen? Höchstens ist dadurch das Factum unserer Erkenntniß in seine Elemente aufgelöst, und das Verhältniß dieser Elemente gegen einander dargelegt, aber der wahre Ursprung des Factums nicht erklärt. Wir wissen wol, daß wir noch vor allem wirklichen Inhalt unseres Anschauens und Denkens a priori anschauen und denken, und dadurch es wirklichmachen müssen; aber daß dies unser Erkenntnißvermögen für sich selbst thut, und thun kann, das folgt daraus nicht, wir verstehen also dieses Factum nur alsdenn völlig, wenn wir außer dem denkenden Subject ein absolutes Ding annehmen, das unser Vermögen zu solchen Vorstellungen bestimmt.

Dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller Grundsätze des reinen Verstandes. p. 197 — 199.

§. 153.

Der Verstand ist nicht nur das Vermögen der Regeln, sondern auch der Quell der Grundsätze; er entdeckt nicht nur die Regeln, unter welchen die Erscheinungen stehen, sondern er erzeugt sie sogar, und schreibt sie ihnen vor, indem es ihnen sonst immer an derjenigen Nothwendigkeit fehlte, die allein eine objective Erkenntniß möglich macht.

§. 154.

Diese Nothwendigkeit hängt den Naturgesetzen selbst alsdann noch an, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, denn sie stehen alle wirklich und ursprünglich unter höhern Grundsätzen des

Ver-

Verstandes; diese sind gleichsam der Exponent zur Regel, das Naturgesetz ist die Anwendung der Regel auf einen besondern Fall in der Erfahrung.

§. 155.

Daher können auch empirische Grundsätze und Grundsätze des reinen Verstandes unmöglich verwechselt werden, diese zeichnen sich durch ihre absolute Nothwendigkeit aus.

§. 156.

Es giebt aber reine Grundsätze aus reinen Anschauungen, und aus reinen Begriffen, nur diese gehören dem Verstande eigenthümlich zu, daher werden auch nur diese hier angegeben, dadurch aber zugleich die Möglichkeit und objective Gültigkeit der erstern a priori gegründet.

* * *

Anmerk. 1. Alles, was die Erfahrung enthält, ist am Ende blos unsere Vorstellung, unsere Vorstellung aber ist nur möglich durch unser Vorstellen, wir können also in der Erfahrung schlechterdings nichts finden, was wir nicht selbst in sie hineingelegt haben: dies ist es, was Kant meint, wenn er sagt, der Verstand sey nicht nur Vermögen der Regeln, sondern selbst auch Quell der Grundsätze, die Naturgesetze stehen alle unter höhern ganz allgemeinen Grundsätzen des Verstandes als besondere Anwendungen derselben, Erscheinungen könne ohne nothwendige Regeln, die der Verstand hergebe, keine Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen. Erscheinungen würden nemlich blos subjective Realität haben, sich nur als unsere Vorstellungen darthun, wenn sie nicht als in Dingen an sich gegründet, mithin als unter nothwendigen Regeln stehend vorgestellt würden; sie sind aber doch nur

unsere

unsere Vorstellungen, erst durch unser Vorstellen möglich, wie können sie also anders, als durch unser eigenes ursprüngliches Vorstellen unter solche Regeln gebracht, wie anders als durch eine Erzeugung in uns selbst objective dargestellt werden? Die Regeln also, unter denen sie stehen, oder das objective Denken derselben kann nicht der Erfahrung abgelernt seyn, es macht ja die Erfahrung selbst erst möglich, vielmehr geht es vor aller Erfahrung her, und giebt, wenn es in dieser Priorität gedacht wird, eben die reinen Grundsätze, von denen hier die Rede ist; diese sind hernach freylich die allgemeinen Bedingungen aller Erfahrung, sie müssen also auch in aller Erfahrung vorkommen, wo sie aber, insofern sie wirklich wahrgenommen werden, in empirische, mithin zufällige Regeln und Grundsätze sich verwandeln, obgleich ihr Ursprung a priori immer noch sichtbar bleibt. Sehet hier abermal den identischen Satz: Was uns objective erscheint, das erscheint uns als durch ein Object gegeben, mithin als unabhängig von unserer Erkenntniß, die vielmehr dadurch bestimmt und also nothwendig wird, insofern es aber uns erscheint, unsere Vorstellung ist, so entspringt es ganz aus unserm Vorstellen selbst; oder: was wir in der Erfahrung objective erkennen, das müssen wir erst a priori objective denken, so wie wir es erkennen sollen. Daß also vor allem empirischen Denken und Vorstellen eine ursprüngliche Erzeugung desselben vorhergehen muß, dies wissen wir a priori; was aber in der Wirklichkeit dadurch erzeugt wird, a posteriori; mithin ist die Form unserer Vorstellungen nothwendig, die Materie zufällig; das heißt, daß wir wirklich denken, ist zufällig, wenn wir aber denken, so ist es nothwendig, daß wir das, was wir denken, so denken, wie wir es denken, — weil wir es sonst nicht dächten. Fürwahr, ich weiß nicht anders, als daß uns die Critik zuletzt das

hin leitet, und diese blos hypothetische Nothwendigkeit wird hernach unvermerkt für eine ganz absolute ausgegeben: weil wir alles, was von uns gedacht oder vorgestellt wird, selbstthätig und ursprünglich gleichsam noch vor aller Wirklichkeit denken müssen; so sollen wir es nun auch absolute aus uns allein herausdenken — dies folgt auf keine Art.

Anmerk. 2. Erfahrung stellt der Wahrnehmung wirkliche Dinge in einer gewissen Form und Verbindung dar; wenn wir nun durch die Wahrnehmung an diesen Dingen selbst ihr Daseyn und ihre Gesetze aufsuchen, so ist unsere Erkenntniß blos empirisch, wir wissen vor unserer Wahrnehmung nichts, und die Gesetze, die wir entdecken, reichen nicht weiter, als unsere Wahrnehmung reicht. Insofern aber doch das, was wir wahrnehmen, als ein wirkliches Ding erscheint, und die Gesetze objective gedacht oder vorgestellt werden, so enthalten sie eine Nothwendigkeit, die uns beweist, daß diese Dinge und ihre Gesetze nicht erst durch die Wahrnehmung entspringen, sondern vor derselben vorhergehen und sie möglich machen — als wirklich gedachte Dinge können sie nicht vorhergehen, denn da wären sie immer nur durch Wahrnehmung gegeben, sie müssen also als reine Begriffe und Anschauungen daseyn, das heißt, noch vor aller Wirklichkeit müssen sie ursprünglich gedacht und durch unser Vorstellen in uns selbst erzeugt werden, so wie sie hernach in der Wahrnehmung wirklich erscheinen, denn wie sollten sie sonst in der wirklichen Wahrnehmung als Objecte vorkommen, wenn wir es nicht durch unser Denken erst möglich machten. Mithin sind die empirischen Grundsätze und die reinen Grundsätze am Ende einerley, beide beschreiben unser objectives Denken, jene in seiner Wirklichkeit, diese in seiner Möglichkeit, jene als schon erzeugt, diese als erzeugend, jene sind Resultate, diese Bedingungen unseres wirklichen Denkens.

Anmerk. 3. Grundsätze aus reinen Verstandesbegriffen beschreiben das ursprüngliche Denken eines Gegenstandes überhaupt, insofern dadurch ein Mannigfaltiges der Anschauung als gegeben ins Bewußtseyn aufgenommen und hier verbunden wird, dadurch also werden selbst reine Anschauungen objective möglich und gültig; Grundsätze aus reinen Anschauungen hingegen setzen diese als a priori gegeben schon voraus, und verknüpfen sie blos als Anschauungen, ohne Rücksicht auf ihre Objectivität.

---

pag. 199 — 202.

§. 157.

Grundsätze des reinen Verstandes sind Regeln des objectiven Gebrauchs der Categorien, ihre Tafel muß sich also genau nach der Tafel dieser richten.

§. 158.

Diese Grundsätze wenden die reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung an, entweder so, daß sie ein Mannigfaltiges der Anschauung in einer möglichen Erscheinung, oder ein Mannigfaltiges der Erscheinungen in einem möglichen Contexte der Erfahrung verknüpfen.

§. 159.

Die erste Classe reiner Grundsätze ist absolut-nothwendig, um Erfahrung überhaupt möglich zu machen, die zweyte nur zur Einheit der Erfahrung; jene ist mathematisch, weil sie gleichsam die Erscheinung selber giebt, diese dynamisch, weil sie diese Erscheinungen, wenn sie einmal dasind, ordnet; jene ist intuitiv, weil sie gleichsam

unmittelbar Anschauung erzeugt, diese discursiv, weil sie Anschauungen nicht nach ihrer Anschaubarkeit, sondern nach ihrem Daseyn verknüpft.

* * *

Anmerk. Erfahrung enthält Erscheinungen und ihre Verhältnisse, Erzeugung der Erfahrung begreift demnach Erzeugung der Erscheinungen und ihrer Verhältnisse, Erzeugung der Erfahrung wird möglich durch die Anwendung der Categorien auf Anschauungen a priori, diese Anwendung wird möglich durch die reinen Grundsätze des Verstandes, diese gehen also auf Erzeugung der Erscheinungen und ihrer Verhältnisse — ich glaube, dies ist genug, um auch hier wieder zu sehen, was uns die Critik lehrt.

---

1) Axiomen der Anschauung. p. 202 — 206.

§. 160.

Princip: Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Beweis: Denn sie setzen Zeit und Raum voraus, und sind nur möglich in Zeit und Raum, diese aber werden vorgestellt durch successive Zusammensetzung des Gleichartigen und durch das Bewußtseyn der synthetischen Einheit dieses mannigfaltigen Gleichartigen; dieses Bewußtseyn aber ist der Begriff einer Größe, und zwar insofern das Ganze nur durch die Theile möglich wird, einer extensiven Größe, folglich u. s. w.

Anmerk.

Anmerk. Dieser Grundsatz heißt synthetisch, nicht, weil das Subject nicht schon das Prädicat in sich enthielte, denn sonst wäre noch kein Beweis desselben möglich; sondern weil von etwas hier die Rede ist, das sich außer unserm Denken uns darstellt, ob es gleich nur unsere Vorstellung ist. Dieses Etwas ist uns zuerst als Factum gegeben, dieses Factum zergliedern wir, und nun sagen wir a priori, was es erfordere oder voraussetze, denn das, was das Factum enthält, das muß es nach dem Satz des Widerspruchs enthalten, um dies Factum zu seyn. Es wird uns also wirklich etwas als außer uns — außer unserm Denken liegend — gegeben, wir bemerken, daß dies Außeruns seyn ein Außereinander- und Nacheinanderseyn, und dieses Raum und Zeit, Raum und Zeit aber eine Extension begreift; jenes gegebene Etwas nennen wir Anschauung — Anschauung also begreift jedesmal eine Extension; oder, alles, was uns als außer unserm Denken liegend gegeben wird, ist eine extensive Größe; was uns aber gegeben wird, das wird von uns vorgestellt, was von uns vorgestellt wird, das wird möglich durch unser Vorstellen, und macht nicht erst dieses möglich; was uns also als außer unserm Denken liegend gegeben wird, das wird möglich dadurch, daß wir es ursprünglich vorstellen, als außer unserm Denken uns gegeben, mithin als außer- und nacheinander, mithin als in Raum und Zeit, mithin als in einer Extension, oder durch den Begriff einer extensiven Größe. In der That auf diese Art kann man mit leichter Mühe synthetische Grundsätze aufstellen, Grundsätze nemlich, die uns über unser Denken zu wirklichen Dingen hinauszuführen versprechen, und uns doch nur zu gedachten oder vorgestellten Dingen, also immer nur zu unserm Denken oder Vorstellen selbst zurückbringen; denn was heißt dieses Princip der Axiomen der Anschauung am Ende anders, als dieses: Ein

jedes Sinnending, oder was außer unserm bloßen Denken als wirklich vorgestellt wird, hat eine extensive Größe — oder ein Außereinanderseyn in unserer Vorstellung, weil es sonst nicht außer unserm Denken als wirklich vorgestellt würde —? Ein Sinnending seyn, äußerlich vorgestellt werden, außer einander seyn, und eine extensive Größe haben — dies sind lauter identische Begriffe, daher ist freylich ihre Verknüpfung a priori und nothwendig, hingegen kommt man damit nie über unser Vorstellen hinaus — es ist dies alles nur in unserer Vorstellung was es ist, und wird gänzlich aufgehoben, wenn diese aufgehoben wird, und gesetzt, wenn diese gesetzt wird. Dies hat man in der Metaphysik bisher nicht bezweifelt, man hat also auch den Satz, extensive Größe ist ein objectiver Begriff, nicht so genommen, als ob Extension etwas absolutes — das unmittelbare Prädicat eines Dinges an sich wäre; — sondern immer nur so, daß irgend etwas an sich daseyn müßte, das den Grund in sich enthalte, warum uns äußere Dinge, mithin extensive quanta wirklich vorkommen, weil sonst ihre Vorstellung oder unsere Erkenntniß derselben völlig leer und täuschend wäre — dieses Urtheil aber ist dadurch, daß die Critik das, was wir schon lange wissen, in einer neuen Sprache wiederholt, ganz und gar nicht aufgehoben. Freylich müssen alle Sinnendinge quanta seyn, und was als Quantum erscheint, ist nur ein Sinnending; aber daß uns wirkliche Sinnendinge und also auch quanta erscheinen, dies weist uns selbst auf ein absolutes Ding hin, das zugleich mit unserm Vorstellungsvermögen die Quelle oder der Grund dieser Vorstellung ist, und nichts hindert uns, dieser Indication in unserm Urtheil zu folgen.

---

pag. 206. 207.

§. 161.

Diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten macht die Geometrie mit ihren Axiomen möglich, und diese Axiomen drücken die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori aus, unter welchen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußern Erscheinungen zu Stande kommen kann. Folglich macht allein dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen die reine Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar, giebt allen ihren Sätzen objective Gültigkeit, und erweitert unsere Erkenntniß a priori gar sehr.

* *
*

Anmerk. Ich weiß in der That nicht, was wir von dieser großen Erweiterung unserer Erkenntniß denken sollen. Weil alles, was uns wirklich erscheint, was sich uns sinnlich darstellt, außer und nach einander, mithin im Raum und in der Zeit ist, Raum und Zeit aber als die Bedingung des Außer- und Nacheinanderseyns nicht anders vorgestellt werden kann, als dadurch, daß ein mannigfaltiges Gleichartiges nach und nach zusammengefaßt, und so gedacht werde, welches Denken der Begriff einer extensiven Größe ist; so muß alles, was uns erscheint, so fern es außer- und nacheinander erscheint, auf eben die Art vorgestellt werden, mithin eine extensive Größe haben: und weil nun alle Sinnendinge mathematisch in uns erzeugt werden, so müssen die mathematischen Erzeugungen auch von Sinnendingen gelten, und in wirklichen Erscheinungen dargestellt werden — — —. Fürs erste meyne ich,

wir drehen uns wieder in einem ewigen Zirkel tavtologischer Sätze herum; denn wenn wir einmal als Factum voraussetzen, daß alles, was sich uns als außer unserm Denken wirklich vorhanden darstellt, außer- und nacheinander erscheint, (anders aber wissen wir es nicht,) und wir erinnern uns, daß uns nichts erscheinen kann, als was wir uns vorstellen, was wir ursprünglich in unser Bewußtseyn aufnehmen, so ists nun freylich klar, daß wir, um eine solche Erscheinung zu haben, sie noch vor ihrer Wirklichkeit in uns erzeugen müssen, und da eine solche Erzeugung des Außer- und Nacheinanderseyns noch vor aller Wirklichkeit Raum und Zeit vorstellt, so ist kein Sinnending anders als durch eine Verzeichnung im Raum und in der Zeit möglich, diese Verzeichnungen also sind Bedingungen aller Erscheinungen, und haben als solche Sinnenwahrheit; das heißt: was wir thun müssen, um eine Verzeichnung in Zeit und Raum zu machen, das müssen wir auch thun, um ein Sinnending wirklich vorzustellen, insofern es äußerlich vorgestellt wird. Allein, was ist dies alles wieder anders, als ein ewiges idem per idem, scharfsinnig paraphrasirt? was anders, als der Satz: alle unmittelbare Darstellungen oder Wahrnehmungen eines Außer- und Nacheinanderseyns erfordern die ursprüngliche Vorstellung des Außer- und Nacheinanderseyns, und nur diese Vorstellung macht jene Wahrnehmung möglich, und wird durch sie wirklich. Daraus folgt aber nicht, daß dieses ursprüngliche Vorstellen im Gemüthe allein seinen absoluten Grund habe. Was aber hernach die objective Gültigkeit und Möglichkeit der Mathematik betrifft, die dadurch erwiesen werden soll, so wird wol noch niemand an ihr in diesem Sinn gezweifelt haben, denn sie ist, wie wir schon wissen, weiter nichts als sinnliche Darstellbarkeit, und bedeutet nur so viel, daß die mathematischen Wahrheiten als Vorstellungen des

Außer- und Nacheinanderseyns für alles Vorstellen des Außer- und Nacheinanderseyns gelten, mithin auch für Dinge, die wirklich so vorgestellt werden, diese Dinge aber sind selbst nur unsere Vorstellungen; man täuscht uns also blos mit einem Wort, wenn man von objectiver Gültigkeit der Mathematik spricht, und doch alle absolut-wirkliche Dinge, die den mathematischen Wahrheiten als ihr Realgrund entsprechen sollen, völlig aufhebt. Die mathematische Construction eines △ enthält nichts anders, als die Bedingungen, einen △ uns vorzustellen, diese Bedingungen bleiben dieselben, der △ mag nur als möglich, oder als wirklich vorgestellt werden, wir mögen ihn nur aus unserer productiven Einbildungskraft herausnehmen, oder von einem wirklichen Dinge von außen in unser Bewußtseyn apprehendiren; vorausgesetzt, daß wir einen △ vorstellen, so muß er allezeit unter denselben Bedingungen seiner möglichen Construction stehen, weil er sonst nicht von uns vorgestellt werden könnte. Wenn wir nun aber wirklich einen △ objective wahrnehmen, so fragt es sich, ob dieser Wahrnehmung etwas entspricht, das sie erzeugt — zunächst ist es nun freylich dieser △ selbst; allein da das, was wir wahrnehmen, doch immer nur unsere Vorstellung ist, so müssen wir diesen △ selbst erst ursprünglich vorstellen, construiren, wenn er wirklich daseyn soll; der wahrgenommene △ also kann unser Vorstellen nicht erzeugen, sondern er wird selbst dadurch erzeugt. Was erzeugt und bestimmt nun aber dieses unser ursprüngliches Vorstellen? Wir sagen, nach der Indication unserer Erkenntniß, ein absolut-wirkliches Ding, das zwar dieser wahrgenommene △ nicht ist, und überhaupt kein △ seyn muß, aber doch in unserm Vorstellungsvermögen die Vorstellung eines wirklichen △ giebt; und dies ist nun eigentlich die objective Gültigkeit, wovon man in der Metaphysik spricht, und die

der gewöhnliche Skeptiker bestreitet oder bezweifelt, diese aber hebt Kant selber auf, und giebt uns dafür eine andere, an der wol niemand zweifeln wird, nemlich die sinnliche Darstellbarkeit der mathematischen Gestalten — ob diese Eroberung groß ist, und eine wahre Erweiterung unserer Erkenntniß heißen kann — dies mögen meine Leser selbst beurtheilen.

2) Anticipationen der Wahrnehmung.

pag. 207 — 218.

§. 162.

Princip: In allen Erscheinungen hat das Reale, als Gegenstand der Empfindung, einen Grad oder intensive Größe.

Beweis: Denn die Empfindung wird zwar als Einheit apprehendirt, weder Zeit noch Raum wird in ihr angetroffen, sie ist also keine objective Vorstellung, und hat daher auch keine extensive Größe; hingegen wird jede Empfindung so apprehendirt, daß vom formalen Bewußtseyn a priori bis zum empirischen eine stufenartige Veränderung, mithin auch eine Synthesis der Größen-Erzeugung derselben vorgestellt werden kann, welche Größe, da sie in einer gewissen Zeit aus o bis zu ihrem gegebenen Maaß erwachsen vorgestellt wird, intensive Größe heißt. Der Empfindung correspondirt das reale, demnach ist alles Reale in den Erscheinungen als aus nichts stufenartig erwachsen anzusehen, und hat also einen Grad, zwischen welchem und dem Nichts immer noch andere möglich sind, die größer sind als nichts, und kleiner als der gegebene.

§. 163.

Es giebt also kein kleinst-mögliches Reale, so wie es keinen kleinst-möglichen Raum und — Zeit giebt. Jeder Grad ist gleichsam eine Coalition aus noch kleinern, jeder Raum eine Composition aus kleinern, folglich sind alle Erscheinungen quanta continua.

§. 164.

Wenn also gleich die Empfindung stets a posteriori ist, so wird doch ihre intensive Quantität, aber auch sonst nichts, a priori erkannt.

* * *

Anmerk. Ein weitläufigerer Auszug über diese Anticipationen der Wahrnehmung würde überflüssig seyn, denn sobald man nur wieder die neue Sprache versteht, so hat die Sache ganz keine Schwierigkeit. Alles, was uns wirklich erscheint, das liegt außerhalb unseres bloßen Denkens, es scheint also, wir können nur durch wirkliche Wahrnehmung a posteriori irgend etwas davon erfahren, und doch wissen wir a priori, daß alle diese Dinge eine extensive und intensive Größe haben, und also quanta continua sind. Wir haben also von Dingen außer unserm Denken eine Erkenntniß a priori, die diesen Dingen nicht kann abgelernt seyn, sondern vielmehr ihnen selbst in unserm Gemüthe zum Grunde liegt. Wie geht dieses zu? in der That sehr natürlich, wir dürfen uns ja nur erinnern, daß man hier eigentlich mit dem Ausdruck Dinge oder Objecte spielt, daß es zwar Dinge außer unserm bloßen Denken, aber nicht außer unserm Vorstellen, mithin, genau zu reden, nicht Dinge, sondern Vorstellungen, sinnliche Vorstellungen sind, die wir zwar aus uns hinaussetzen, aber dennoch in uns selber haben, und in uns selber durch unser ur-

sprüng-

sprüngliches Vorstellen erzeugen, und nun hört sogleich alle Befremdung auf, und alle diese synthetische Grundsätze verwandeln sich in lauter identische Behauptungen, die uns blos sagen, was unser Vorstellen begreift und begreifen muß, um das vorzustellen, was wirklich in der Erfahrung vorgestellt wird. Wir dürfen nemlich nichts thun, als jene Dinge und ihre Erscheinung, das heißt, unsere wirkliche sinnliche Vorstellungen als ein Factum voraussetzen, und Achtung geben, was dieses Factum enthält, so wissen wir a priori, was dazu gehört, um ein solches Factum ursprünglich zu Stande zu bringen. Folglich heißt der Grundsatz: alle Erscheinungen haben der äußern Anschauung nach eine extensive, und der innern Empfindung nach eine intensive Größe, weiter nichts anders, als: die Dinge, die wir uns wirklich vorstellen, empfinden, wahrnehmen, sind jederzeit wirklich vorgestellte Dinge, kein Nichts, sonst wären sie von uns nicht wirklich vorgestellt, und die Dinge, die wir anschauen, das heißt, als außer uns, als außereinander und nacheinander vorstellen, sind außereinander und nacheinander allezeit vorgestellt, sonst wären sie nicht — angeschaut — — was kann uns nun aber diese Entdeckung nützen? daß alles, was wir uns vorstellen, als Vorstellung nur durch unser Vorstellen möglich ist und wirklich wird? freylich wol; daß also unser Vorstellen ursprünglich das prius, und das Vorgestellte das posterius ist? auch dies ist kein Zweifel. Aber daß nun dieses unser ursprüngliches Vorstellen ohne allen wahren absoluten Realgrund möglich oder wirklich ist — dies folgt auf keine Art, und widerspricht ganz der offenbaren Indication unserer ganzen Erkenntnißart.

---

3) Analogien der Erfahrung. pag. 218 — 224.

§. 165.

Princip aller Analogien ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich, denn Erfahrung bestimmt ein Object durch Wahrnehmungen; sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung, ausmacht.

§. 166.

Zwar kommen in der Erfahrung die Wahrnehmungen zufällig zu einander, ohne daß die Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus ihnen selbst erhellete; da aber Erfahrung Objecte durch Wahrnehmungen erkennt, so muß das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen in ihr so vorgestellt werden, wie es objective in der Zeit ist, dieses aber ist nur möglich durch die Verbindung desselben in der Zeit überhaupt, mithin durch a priori verknüpfende Begriffe, die jederzeit Nothwendigkeit bey sich führen.

§. 167.

Die drey Modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn, mithin werden alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen möglich durch drey Regeln a priori, welches die Analogien sind.

§. 168.

Der allgemeine Grundsatz aller dieser Analogien ist die nothwendige Einheit der Apperception in Ansehung alles möglichen empirischen

Bewußtseyns zu jeder Zeit, folglich die syntheti-sche Einheit aller Erscheinungen nach ihren Ver-hältnissen in der Zeit.

§. 169.

Diese synthetische Einheit in dem Zeitver-hältnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: alle empirische Zeitbestimmungen stehen unter Regeln der allge-meinen Zeitbestimmung, welches eben die Ana-logien sind.

§. 170.

Da aber diese Grundsätze nicht wie die vo-rige die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern blos das Da-seyn und ihr Verhältniß in Ansehung desselben erwägen, das Daseyn aber nicht wie die Mög-lichkeit a priori construirt werden kann; so sind diese Grundsätze nicht, wie die vorigen, constitutiv, sondern blos regulativ, sie sind Regeln, nicht wie Wahrnehmung selbst, sondern wie aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung ent-springen soll.

§. 171.

Da endlich, so wie alle synthetische Grund-sätze, so vorzüglich auch diese Analogien, nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern nur des empirischen Verstandesgebrauchs Be-deutung haben, so dürfen auch die Erscheinungen nicht unter die Categorien schlechthin, sondern müssen immer nur unter ihre Schemate subsu-mirt werden.

§. 172.

Wir sind also nur berechtigt, die Erschei-nungen durch diese Grundsätze nach einer Analo-gie mit der logischen und allgemeinen Einheit der

Begriffe zusammenzusetzen, und bedienen uns daher in dem Grundsatz zwar der Categorie, in der Ausführung aber setzen wir das Schema als restringirende Bedingung ihr zur Seite, unter dem Namen einer Formel des erstern.

* * *

Anmerk. 1. Zuerst wollen wir den Inhalt dieser §§. von der mystischen Dunkelheit, in die er vielleicht nicht ohne Ursache eingehüllt ist, zu befreyen suchen, und in einige kurze leicht verständliche Sätze zusammenfassen:

1) Erfahrung ist eine Erkenntniß, wo Objecte durch Wahrnehmung, das heißt, eine Erkenntniß solcher Dinge, die sich uns als wirklich außer unserm Denken vorhanden darstellen, durch das Bewußtseyn dieser Dinge.

2) Was also in der Erfahrung vorkommt, das wird von uns zwar vorgestellt, aber nicht subjective, als bloße Vorstellung, sondern objective, als wirklich außer unserm Vorstellen vorhanden.

3) Es ist aber dennoch nur unsere Vorstellung, also nur möglich durch unser Vorstellen, welches in der Wirklichkeit zwar immer a posteriori und also zufällig, aber in Ansehung jener Möglichkeit, oder als ursprüngliches Vorstellen, a priori und nothwendig ist.

4) Mithin ist Erfahrung nur möglich durch ein solches ursprüngliches Vorstellen a priori, welches ein sich darstellendes Object erzeugt.

5) Folglich lautet das Princip der Analogie eigentlich so: Erkenntniß der Objecte ist nur möglich durch das ursprüngliche Vorstellen einer objectiven Verknüpfung der Wahrnehmungen. Wer wird nun diesen identischen Satz leugnen, oder bezweifeln? wer es leugnen, daß wir dadurch nicht a priori wissen, was für

Wahr-

Wahrnehmungen gegeben werden, sondern nur, wie sie verknüpft werden müssen, um solche Wahrnehmungen zu seyn, als sie in der Erfahrung wirklich sind? — wer wird aber auch dies alles metaphysisch anwenden können? daß dem so sey, dies werden die Analogien selbst außer Zweifel setzen.

Anmerk. 2. Erfahrung ist Erkenntniß eines Objects durch Wahrnehmung; Wahrnehmung ist Vorstellung der Wirklichkeit; Erkenntniß eines Objects ist Beziehung einer Vorstellung auf ein Object; Erkenntniß eines Objects durch Wahrnehmung ist also Beziehung der Vorstellung einer Wirklichkeit auf ein Object. Vorstellung der Wirklichkeit ist nur möglich durch Wirklichkeit, mithin a posteriori, mithin zufällig in der Erfahrung; hingegen Beziehung dieser Vorstellung der Wirklichkeit auf ein Object ist zu der Erfahrung nothwendig, mithin a priori in Rücksicht auf Erfahrung, denn nur dadurch ist Erfahrung selbst möglich. Erfahrung also setzt Begriffe, ein Denken voraus, wodurch noch vor aller Wirklichkeit die Vorstellung einer Wirklichkeit auf ein Object bezogen wird; da aber die Vorstellung der Wirklichkeit allezeit a posteriori ist, so kann durch diese Begriffe nicht die Wirklichkeit selbst ihrem Daseyn nach, sondern nur ihren Verhältnissen nach auf ein Object a priori bezogen werden; mithin gehen die Begriffe, die eine Erfahrung möglich machen, nicht auf das Daseyn der Dinge, denn dies ist stets nur a posteriori vorstellbar, sondern nur auf die Art oder Möglichkeit dieses Daseyns; und zwar, da diese Dinge der Erfahrung nicht Dinge an sich sind, auf die Möglichkeit des Daseyns derselben in der Erfahrung, d. h. in unserer Erkenntniß. Sie verknüpfen also vorgestellte Dinge so, als ob es Dinge an sich wären, Sinnendinge so, wie der Verstand sie a priori denkt und denken muß,

um

um Dinge, die doch nur Erscheinungen sind, auf ein absolutes Object zu beziehen. Was heißt nun dies alles? auf kürzeste dies: Vorstellung einer Wirklichkeit ist nur durch das Vorstellen einer Wirklichkeit möglich; also kann dies Vorstellen nicht selbst möglich werden durch jene Vorstellung, sondern muß als ihre Bedingung a priori seyn, insofern es aber a priori ist, wird noch keine Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit derselben vorgestellt, und zwar die Möglichkeit des wirklichen Daseyns nicht an sich, sondern nur in unserer Vorstellung; das heißt: daß wir uns wirklich etwas vorstellen, ist allezeit zufällig, aber wenn wir etwas wirklich vorstellen, so ist es nothwendig, es so vorzustellen, wie es in unserer Vorstellung ist, um das wirklich zu seyn in unserer Vorstellung, was es ist. Dies alles ist unleugbar; aber es folgt nicht daraus, daß die Begriffe, wodurch die Verknüpfung des wirklichen Daseyns auf ein Object bezogen wird, im Gemüthe allein und absolute liegen, und also keine andere Bedeutung für uns haben, als Sinnendinge als wirklich außer uns gegründet vorzustellen; vielmehr schließen wir mit Recht: weil sie dieses thun, so weisen sie uns auf einen absoluten objectiven Realgrund hin, wodurch ihre Möglichkeit allein vernünftig erklärt werden kann.

A. Erste Analogie. pag. 224 — 232.

§. 173.

Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Anmerk. Wir wollen nur diesen Grundsatz anders ausdrücken, so wird aller Beweis überflüssig seyn, denn er ist eben so tautologisch wie alles übrige. Wechsel der Erscheinungen ist ein sinnlich vorgestellter Wechsel, ein Wechsel, der auf ein wirkliches Object bezogen wird, an und in welchem er angetroffen wird; daß wir nun einen solchen Wechsel irgendwo antreffen, dies ist nur durch Wahrnehmung oder Erfahrung möglich, mithin nicht a priori vorstellbar, folglich nicht nothwendig; um ihn aber wirklich anzutreffen, muß er auf ein Object bezogen werden, dies ist a priori nothwendig, denn es ist idem per idem, mithin ist ein Wechsel der Erscheinungen nur möglich durch die Vorstellung eines wirklichen Dinges, in welchem dieser Wechsel ist, dieses wirkliche Ding, insofern es das Substrat alles Wechsels in demselben ist, heißt Substanz, und insofern aller Wechsel durch dasselbe erst sinnlich-möglich ist, so kann es selbst nicht wechseln, sondern muß immer dasselbe bleiben, indem es sonst nicht Substrat des Wechsels wäre, mithin ist die Substanz in der Erscheinung beharrlich, und ihr Quantum in der Natur unveränderlich. Hierüber wird nun wol niemand einen Beweis fodern; denn was heißt es zuletzt anders, als daß Wechseln und Beharren Verhältnißbegriffe sind, die sich nicht von einander trennen lassen? es kann kein Wechsel gedacht werden ohne ein Beharren, und kein Beharren ohne ein Wechseln, mithin kann auch kein Wechseln sinnlich oder objective vorgestellt werden ohne ein objectives Beharren, und kein objectives Beharren ohne einen sinnlichen Wechsel; d. h. wenn ein Wechsel sinnlich vorgestellt wird, so wird ein Etwas sinnlich vorgestellt, welches wechselt, ein Etwas aber, welches wechselt, auf welches sich ein Wechsel bezieht, das beharrt, folglich wird ein Beharrliches durch den Wechsel sinnlich vorgestellt. Mit einem Wort, Erfahrung

eines Wechsels in den Dingen ist nur möglich durch Beziehung des wechselnden auf ein nicht wechselndes in diesen Dingen; diese Beziehung also ist kein Resultat, sondern die Bedingung der Erfahrung, mithin a priori und nothwendig, aber nur als Bedingung der Erfahrung, folglich nur in dieser von einer sinnlich-realen Bedeutung, und außerdem ein bloßes Verhältniß solcher Begriffe, denen kein wirklich sich darstellendes Ding entspricht. Dies alles ist unleugbar, denn es ist stets idem per idem, aber eben deswegen völlig unbrauchbar für die Metaphysik. Denn was kann es uns nutzen, wenn wir uns allezeit auf dem Satz herumdrehen, daß ein Wechsel in den Erscheinungen nur durch den Begriff einer Substanz, eines beharrlichen absoluten Dinges, objective Nothwendigkeit erlangen, also wirklich sinnlich, das heißt, als ein Wechsel in den Erscheinungen vorgestellt werden, und wiederum, daß der Begriff einer Substanz, oder eines absolut beharrlichen Dinges nur durch einen Wechsel in den Erscheinungen, also durch einen sinnlich-vorgestellten Wechsel sinnliche Wahrheit und Realität erlangen könne? Daraus folgt nun zwar, daß die Substanzen, die von uns vorgestellt werden, nur vorgestellte, und keine Substanzen an sich sind, und daß diese vorgestellte Substanzen, als das Substrat oder als der Grund der Erscheinungen, in keiner wirklichen Wahrnehmung anfangen oder aufhören, entstehen oder vergehen können, weil sie alles Wahrnehmen eines objectiven Entstehens und Vergehens erst möglich machen: aber daß nun dem allem außer unserm Vorstellen gar nichts entspreche, daß dieses ursprüngliche Denken einer Substanz, in welcher ein Wechsel, ein Entstehen und Vergehen vorgestellt wird, unabhängig im Vorstellungsvermögen allein liege, und aus keiner andern Quelle außer uns hergeleitet werden dürfe, dies folgt keines-

wegs; vielmehr ist eben dies, daß wir einen Wechsel auf ein Object beziehen, für uns eine zuverlässige Indication, daß ein Object von der Art daseyn müsse, und da es das von uns vorgestellte Object nicht seyn kann, weil dieses selbst nur Vorstellung und also erst durch unser Vorstellen möglich ist, dieses unser Vorstellen aber ohne einen absoluten Realgrund gar nicht erklärbar ist, so ist das, worauf uns unser Erkennen hinweist, wirklich außer uns, und wir haben allen Grund, das, was wir uns sinnlich vorstellen, in einer dieser Vorstellung entsprechenden absoluten Realquelle aufzusuchen, weil wir die Sache schlechterdings so denken müssen, ob wir gleich diese absolute Realquelle als absolutes Ding nie sinnlich realisiren, in unserer Erkenntniß wirklich darstellen können. Diese Dinge an sich erzeugen unsere Vorstellungen, und da diese Vorstellungen einen Wechsel in einem beharrlichen Dinge enthalten, so dürfen wir nun mit Recht voraussetzen, daß diese Dinge durch sich selbst weder entstehen noch vergehen können, mithin auf ein anderes Etwas hinweisen, wodurch sie allein dasind und bleiben, obgleich hernach durch sich selbst einem beständigen Wechsel unterworfen. Freylich sind hernach diese Gedanken und Voraussetzungen ohne wirkliche Darstellbarkeit, denn so bald sie wirklich dargestellt werden sollen, so hören sie auf Dinge an sich zu seyn. Aber deswegen dürfen wir uns dennoch darauf als auf reelle Wahrheit verlassen, weil sonst unsere ganze Erkenntniß ein leeres Spiel wäre.

B. Zweyte Analogie. pag. 232 — 256.

§. 174.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

* * *

Anmerk. 1. Der Beweis dieses Grundsatzes ist von unserm Philosophen mit vieler Weitläufigkeit geführt worden; sollte er aber wol überhaupt eines Beweises bedürftig seyn? Wir wollen sehen! Aller Wechsel in den Erscheinungen ist nur Veränderung der Substanz, nur ein Seyn und nicht-Seyn, ein Entstehen und Vergehen der Bestimmungen einer Substanz; nicht der Substanz selber, denn wie sollte das Entstehen oder Vergehen einer Substanz selber erscheinen können, da jede Erscheinung eine Vorstellung ist, die auf ein Object, auf ein wirkliches Ding, als ihren Grund, bezogen wird, mithin alles, was erscheint, jedesmal eine Bestimmung ist, und nicht die Substanz selbst seyn kann. Dies ist der Inhalt des vorigen Grundsatzes. Was will nun der gegenwärtige sagen? Es ist abermal nur von dem die Rede, was erscheint, was sinnlich vorgestellt werden kann. Die Veränderungen also, die alle nach dem Gesetze der Causal-Verknüpfung geschehen müssen, sind ein Seyn und nicht-Seyn, ein Entstehen und Vergehen in der Erscheinung; insofern dieses Seyn und nicht-Seyn als eine auf wirkliche Dinge sich beziehende, das heißt, sinnlich-reelle Succession vorgestellt wird. Eine solche Succession steht nothwendig unter dem Gesetze der Causal-Verknüpfung; was heißt dieses? Man gehe nur die ganze Darstellung der Sache in unserm Philosophen aufmerksam durch, so wird man immer nur auf den Satz zurückkommen, daß

eine jede auf ein Object, auf wirkliche Dinge sich beziehende, das heißt sinnlich-reelle Succession nur durch die Verknüpfung der succedirenden Zustände in einem Object, das heißt, durch die Vorstellung eines objectiven, mithin nothwendigen Vorhergehens und Nachfolgens, diese Vorstellung aber nur durch unser ursprüngliches Vorstellen eines solchen Aufeinanderseyns, also nur durch das ursprüngliche Vorstellen einer sinnlich-reellen, auf ein Object sich beziehenden Succession möglich sey. Dieses ursprüngliche Vorstellen eines auf ein Object sich beziehenden Aufeinanderseyns ist nach unserm Philosophen der Begriff von Ursache und Wirkung; mithin ist nur durch diese Begriffe die Vorstellung einer sinnlich-reellen Succession möglich, und alle Veränderungen stehen unter dem Gesetze der Causal-Verknüpfung, als der Bedingung ihrer Möglichkeit — in unserer Vorstellung. Sollte man wol hierüber einen Beweis verlangen? Man darf ja nur nach dem deutlichen Sinn unsers Philosophen diesen Grundsatz so ausdrücken: In der Erscheinung kann nichts vorhergehen, ohne daß etwas in der Erscheinung darauf folgte, und nichts folgen, oder geschehen, ohne daß etwas vorherginge, worauf es folgt, weil sonst das Vorhergehen kein Vorhergehen, und das Geschehen oder Folgen kein Geschehen oder Folgen in der Erscheinung wäre; so ist die Sache freylich gar zu klar, aber auch gar zu identisch, denn sie enthält blos eine müßige Anzeige dessen, was unsere Erkenntniß begreift, wenn eine auf ein Object sich beziehende Succession ihren Inhalt ausmacht, anstatt daß uns der wirkliche Ursprung dieser Erkenntniß dem Versprechen gemäß hätte gezeigt werden sollen. Hieraus scheint es nun ganz deutlich zu werden, daß Kant die große Weitläufigkeit in dieser Materie nicht nöthig gehabt hätte; hätte er uns gesagt, daß die Begriffe des Vorhergehens und Nachfolgens, des Wir-

kens

kens und Gewirktwerdens Verhältnißbegriffe seyn, die einander nothwendigerweise voraussetzen, und einschließen, daß also auch in der Erscheinung, als unserer Vorstellung, kein Vorhergehen ohne eine Folge, und keine Folge ohne ein Vorhergehen vorgestellt werden könne, daß also eine jede Begebenheit, um als Begebenheit wahrgenommen zu werden, die Wahrnehmung eines vorhergehenden Zustands, der sie durch sein Vorhergehen in unserer Wahrnehmung zur Begebenheit erst macht, nothwendigerweise voraussetze, und daß auf diese Art ein Wirken und ein Gewirktwerden, oder die Begriffe von Ursache und Wirkung, als Bedingungen irgend ein Vorhergehen und Nachfolgen vorzustellen, nicht aus der wirklichen Wahrnehmung dieser Succession entsprungen seyn können, ob sie gleich nur durch diese Wahrnehmung sinnlich-wirklich, durch unser ursprüngliches Vorstellen aber möglich werden; hätte er uns dies alles in dieser nackten Gestalt vorgelegt, so hätte er uns zwar keine neue Entdeckungen, aber auch keine vergebliche Mühe gemacht; denn wir hätten es ihm gerne geglaubt, daß alle Gegenstände unserer Erkenntniß zunächst nur unsere Vorstellungen, mithin nur durch unser Vorstellen möglich sind, daß also auch alle Verhältnisse der vorgestellten Dinge nur durch unser Vorstellen a priori möglich, und durch unser wirkliches Vorstellen wirklich werden. Wie mag es denn also wol kommen, daß er diesen leichten Weg verließ, und uns in ein so dunkles Labyrinth hineinführte? Ich erkläre mir die Sache aus ihrem eigenen Zusammenhang so: Kant wollte das Ansehen haben, als ob er den Satz des zureichenden Grundes, den man bisher ohne Beweis blos vorausgesetzt habe, erst ganz vindicirt, und seine objective Gültigkeit gegen die sonst unwiderlegbaren Einwürfe des Scepticismus gerettet hätte. Dieser Grundsatz, der alles, was da ist, einem Grunde der

Möglichkeit und Wirklichkeit unterwirft, scheint zwar von Dingen an sich, von Dingen, die nicht bloße Vorstellungen sind, sondern außer unserm Denken, außer unserm Begriffe liegen, auf eine nothwendige und allgemeingültige Weise etwas auszusagen, allein deswegen ist es doch noch keinem vernünftigen Philosophen eingefallen, ihn so zu verstehen, als ob wir durch denselben Dinge an sich und ihr Verhältniß gegen einander unmittelbar zu erkennen im Stande wären. Alles, was da ist, muß durch irgend etwas daseyn, dies heißt am Ende bey aller vernünftigen Welt nur so viel: wir können schlechterdings kein Ding uns wirklich vorstellen, ohne daß diese Vorstellung ein wirkliches Ding als seinen Grund voraussetzte; er soll also zunächst immer nur von Dingen gelten, die wir erkennen, und insofern wir sie erkennen, und eben darauf gründet sich seine Möglichkeit a priori und seine Nothwendigkeit, weil er in diesem Sinn auf das Princip der Identität zurückkommt. Freylich wenden wir ihn hernach auch auf Dinge an sich an; wir sagen nemlich: eben deswegen, weil alles Seyn in unserer Erkenntniß einen Realgrund voraussetzt, und doch kein Grund da ist, unsere Erkenntniß als ein leeres Spiel uns vorzustellen, so dürfen wir mit Recht voraussetzen, daß jenem Seyn in unserer Vorstellung ein absolutes Seyn, und jener nothwendigen Causal-Verknüpfung in unserer Erkenntniß eine eben so nothwendige Causal-Verknüpfung in dem absoluten Seyn oder in den Dingen selbst entspricht; daß also das Gesetz der Causalität, ungeachtet es zunächst nur ein Gesetz für unser Denken und Vorstellen und für seinen sachlichen Inhalt ist, dennoch eben deswegen von allen Dingen an sich gilt, weil sonst unser Denken und Vorstellen ein illusorisches Spiel wäre. Dadurch schauen wir nun zwar diese Dinge an sich und ihre Causal-Verknüpfung nicht an, d. h. wir können

sie

sie nicht sinnlich darstellen, sondern nur vernünftigerweise voraussetzen; allein daran haben wir für unsere Bedürfnisse genug, und bekümmern uns nichts darum, wenn wir gleich den Einwurf eines morosen Sceptikers, daß dies alles wol für uns, aber nicht absolute wahr sey, nicht widerlegen können, weil wir sonst etwas, das doch schlechterdings kein Gegenstand unserer Erkenntniß wäre, erkennen müßten. Hingegen unser Philosoph ist nicht zufrieden damit, er will wirklich den Satz des zureichenden Grundes so darlegen, daß er sich diejenige objective Gültigkeit, die der Scepticismus bestreitet, in Zukunft öffentlich vindiciren darf. Allein, worinnen bestehet diese objective Gültigkeit? Wir müssen, sagt er, die Veränderungen, die wir wahrnehmen, schlechterdings auf ein Object als auf ihren Realgrund beziehen, wenn wir sie in einem Object wahrnehmen sollen; folglich ist Wahrnehmung einer Veränderung in einem Object nur möglich durch die Begriffe von Ursache und Wirkung, als wodurch allein eine Begebenheit, folglich eine Veränderung in einem Object vorgestellt wird. Was heißt nun dies anders, als, unsere Erkenntniß von Dingen und ihren Verhältnissen wäre das nicht, was sie ist, wenn sie nicht als in diesen Dingen und ihren Verhältnissen gegründet erschiene; und dies sollte der Sceptiker je bestreiten wollen? dadurch wird ja der Satz des zureichenden Grundes wieder nur als für uns, nicht aber als wirklich außer uns gültig aufgestellt, ja seine Gültigkeit außer uns und unserm Vorstellen wird von Kant sogar für ein bloßes Hirngespenst erklärt, was doch ein Sceptiker so leicht nicht thun wird. Wie kann er sich also dennoch das Ansehen geben, als ob nur er durch seine Critik ihn gegen alle sceptische Angriffe sichergestellt hätte? Hätte er sich, was ihm leicht gewesen wäre, ohne eine ganz neue Kunstsprache so ausgedrückt, wie man ihn am

Ende verstehen und erklären muß, so wäre freylich der Ungrund dieser Prätensionen gar zu sichtbar gewesen, er hüllte sich also in Dunkelheit ein, und nun konnte er schon sagen, daß nur durch seine Critik der Scepticismus völlig vernichtet, und der Satz des zureichenden Grundes in seiner objectiven Bedeutung dargestellt werde, ungeachtet er diejenige Objectivität, die der Scepticker bezweifelt, selber aufhebt, und dagegen blos Sinnenwahrheit, was kein Mensch je leugnen kann, in ihre Stelle setzt. Ob aber dieses ganz ehrlich gehandelt und eines ernsthaften Philosophen würdig sey, das mögen selbst seine Freunde beurtheilen.

Anmerk. 2. Aus unserer ersten Anmerkung erhellet, daß unser Philosoph dem Satze des zureichenden Grundes eine Objectivität vindicirt, die man gar nicht zu beweisen braucht, und sich doch, indem er den Scepticismus damit angreift, das Ansehen giebt, als ob es diejenige Objectivität wäre, die er doch selbst aufhebt, und die man ihm in den Schulen der Metaphysiker, seinem Vorgeben nach, bisher ohne Beweis beygelegt haben soll. Diese Ambiguität ist, meines Erachtens, nicht sehr rühmlich; es kommt nun aber auch noch die zweyte hinzu, die nicht viel besser ist, und darinnen besteht, daß er jenen Satz überhaupt in einem ganz andern Verstande nimmt, als man ihn bisher genommen hat. Davon wollen wir jetzt sprechen. Aus dem bisherigen ist es klar, daß unser Philosoph den Grundsatz der Causalität nur auf die Zeitfolge im Daseyn, und nicht auf den innern Zusammenhang des Daseyns anwendet. Alles, was geschieht, das hat seinen Grund, warum es geschieht, dies heißt bey ihm nur so viel: ein Seyn, das auf ein Nichtseyn folgt, setzt jederzeit, wenn es erfahren werden, oder als das Folgen eines Seyns auf ein Nichtseyn erscheinen soll, ein anderes Seyn voraus, das durch sein Vorhergehen in der Erschei-

scheinung jenes zum Nachfolgenden macht; denn etwas Folgendes ohne ein Vorhergehendes kann nicht als etwas Folgendes vorgestellt werden. Daher kann auch in der Erscheinung nichts folgen, ohne daß in derselben etwas vorherginge; ginge nichts vorher, so würde das andere nicht folgen, sondern die Wahrnehmung würde da völlig anfangen, so wie, wenn nichts auf etwas Vorhergehendes folgte, die Wahrnehmung dort aufhörte, mithin keine Wahrnehmung eines vorhergehenden Dinges wäre. Man sieht leicht, daß in diesem Sinne der Grundsatz der Causalität zwar nothwendig wahr, und objectiv, das heißt, sinnlich-gültig ist; aber so wird er weder vom gemeinen Menschenverstand, noch in den Schulen genommen. Sowol hier als dort bezieht man ihn nemlich nicht blos auf das Geschehen oder Werden, insofern es blos eine Zeitfolge einschließt; sondern auch insofern es blos ein wirkliches Daseyn begreift, und da heißt er eigentlich so viel: alles, was überhaupt da ist, das hat auch, ohne Rücksicht auf irgend eine Zeitfolge, seinen zureichenden Grund, warum es da ist. Ohne Zweifel ist diese allgemeinere Bedeutung eben so wahr und nothwendig, als die eingeschränktere, die Kant gebraucht, und doch scheint er jene ganz vorbeyzugehen. Freylich wird sie eigentlich schon durch die Categorien der Realität und Inhäsion ausgedrückt, sollte aber dieses nicht ein Einwurf gegen das System der Verstandesbegriffe selber seyn? diese werden hier als reine Urbegriffe angegeben, die von einander ganz abgesondert im Gemüthe a priori liegen, und doch haben wir, um unsere Empfindung auf ein Object zu beziehen, oder eine Erscheinung überhaupt objective vorzustellen, die Begriffe von Ursache und Wirkung eben sowol nöthig, als zur objectiven Vorstellung einer Succession in der Erscheinung. Uebrigens möchte dies immer noch hingehen, denn am Ende wär'

es

es doch nur ein Fehler in der Sprache und Eintheilung, wenn nur nicht auch hier wieder das allgemeine Erbvitium der ganzen Critik zum Vorschein käme, welches, wie wir schon wissen, darinnen besteht, daß, weil überhaupt das Vorstellen die Vorstellung, und also die Begriffe von Ursache und Wirkung die Wahrnehmung eines objectiven Seyns, oder einer objectiven Inhäsion und Succession möglich machen, und daher vor dieser Vorstellung vorhergehen müssen — daß nun deswegen diese Begriffe so angesehen werden müssen, als ob sie im Vorstellungsvermögen allein ihren Grund hätten, und also keine andere Bedeutung oder Bestimmung haben könnten, als, bloße Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, auf Dinge zu beziehen, ohne daß diese Beziehung eine andere als sinnliche Wahrheit einschließen dürfte — Daß dies ein Trugschluß sey, und woher er komme, dies haben wir jetzt schon oft genug gezeigt, wir wollen also nur noch eine einzige Bemerkung hierüber hinzusetzen, wozu uns eben das, was Kant von dem Grundsatz der Causalität sagt, die Veranlassung giebt. Was nicht durch die vorgestellten Dinge möglich ist, sondern vielmehr sie selbst erst möglich macht, das muß in dem Vorstellungsvermögen allein und völlig a priori liegen: In der That, diesen Schluß sollte unser Philosoph schon deswegen nicht machen, weil er, nach seiner eigenen Erklärung der Causalität, gar kein Recht hat, von unserm Vorstellen irgend einen andern Grund zu suchen, als insofern es als ein nachfolgendes Vorstellen ein vorhergehendes voraussetzt; dadurch aber kommen wir nie zu einem Vorstellungsvermögen, sondern stets nur zu einem frühern und ältern *Factum* des Vorstellens. Ich kann also wol sagen, meine wirkliche Vorstellungen können nicht absolute anfangen in meiner Vorstellung, denn sonst müßte ich erst ein absolutes Nichts, und alsdann erst etwas vorstellen; sie setzen also jederzeit ein

anderes Vorstellen voraus, aber dieses Vorstellen macht nur, daß meine wirkliche Vorstellungen in meinem Bewußtseyn nachfolgende Vorstellungen, aber nicht, daß sie als Vorstellungen überhaupt dasind, und auch jenes frühere Vorstellen ist kein im Vermögen gegründetes absolutes Vorstellen, sondern setzt wieder ein anderes voraus, und dieses wieder ein anderes, so daß wir mit unserm Bewußtseyn nie zu einem absoluten Anfang, mithin auch zu keinem die Vorstellungen ursprünglich erzeugenden Vermögen gelangen. Womit will also Kant beweisen, daß die Voraussetzung der im Gemüthe gegründeten ursprünglichen Priorität unserer Vorstellungen wahre Realität und objective Gültigkeit hat, da dieses Vermögen ein wahres Ding an sich und keine Erscheinung mehr wäre, der Grundsatz der Causalität aber blos auf Erscheinungen, und nie auf Dinge an sich führt? In der That, unser Philosoph mag noch so viel von Receptivität und Spontaneität, von wirklichen Dingen und von objectiver Realität sagen, es sind doch nur täuschende Worte, die uns blos den Satz lehren, daß alles, was wir vorstellen, insofern es von uns vorgestellt wird, nichts als bloße Vorstellung ist. Dies ist auch keinem Zweifel unterworfen; aber das können wir nicht gelten lassen, daß wir nun deswegen gar keinen vernünftigen Grund haben zu urtheilen, es müsse noch vor und außer allem unserm Vorstellen etwas absolute daseyn, das unserm Vorstellen und seinem Inhalt entspricht; denn die Realität dieser Voraussetzung gründen wir nicht darauf, daß wir das Vorausgesetzte an sich wirklich vorstellen könnten, sondern darauf, daß ohne Realität dieser Voraussetzung unsere ganze Erkenntniß ein leeres trügerisches Spiel wäre.

C. Drit-

C. Dritte Analogie. pag. 256 — 262.

§. 175.

Alle Substanzen, insofern sie im Raume als zugleich vorhanden wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

* * *

Anmerk. Die Bemerkungen über die vorigen Analogien überheben uns der Mühe, diese weitläufig zu erläutern, denn sie hat gar keine Schwierigkeit, und bedarf keines Beweises, wenn sie nicht vorsätzlich so ausgedrückt wird, daß ihre Identität nicht unmittelbar in das Auge fallen soll. Um Substanzen im Raum als zugleich vorhanden wahrzunehmen, das heißt, um die Wahrnehmung des Zugleichseyns in der Erscheinung auf ein Object zu beziehen, oder objective als ein Zugleichseyn wirklicher Dinge, und nicht blos subjective als ein Zugleichseyn unserer Vorstellungen vorzustellen, müssen wirkliche Dinge als zugleich vorhanden, und dieses ihr Zugleichseyn als der Grund unserer Wahrnehmung vorgestellt werden; oder, um etwas neben einem andern wahrzunehmen, muß schlechterdings etwas wahrgenommen werden, neben welchem es ist, und welches durch dies sein Nebenseyn macht, daß jenes neben ihm wahrgenommen werden kann, denn sonst wäre die Wahrnehmung des erstern keine Wahrnehmung eines Dinges neben einem andern; erfordert aber das Seyn des erstern neben dem zweyten ein Seyn des zweyten neben dem erstern, so ist dies der Fall auch bey dem zweyten, folglich ist ihr Verhältniß wechselseitig, das Nebenseyn des Einen macht gegenseitig das Nebenseyn des Andern in der Wahrnehmung möglich, sie stehen also nothwendig in dem Verhältniß eines gegenseitigen Einflusses in einander. Gleichwie demnach das Folgen in der Erschei-

scheinung ein Vorhergehen in derselben voraussetzt, und ohne dies kein Folgen in der Erscheinung wäre, durch dasselbe aber auch nur ein Folgen in der Erscheinung und nicht an sich ein Folgen zu Stande kommt; eben so erfordert das Nebenseyn in der Erscheinung ein gegenseitiges Nebeneinanderseyn, und wäre ohne dies kein Nebenseyn in der Erscheinung, wird aber auch durch dasselbe nur ein Nebenseyn in der Erscheinung, das heißt nur für uns und unsere Vorstellung. Wahrlich, wenn dies nicht heißt in einem Labyrinth von tavtologischen Sätzen herumgeführt werden, so weiß ich gar nicht, was es heißt. Daß aber dies der wahre Sinn dieser Analogie sey, dies wird aus dem Beweis, den unser Philosoph von ihr giebt, ganz klar. Wenn man von nothwendiger Gemeinschaft der Substanzen, von gegenseitigen Einflüssen derselben in einander, als der Bedingung, sie im Raum zugleich wahrzunehmen, hört, so wird man zuerst verleitet zu glauben, daß von reellen Wirkungen, wodurch die eine Substanz in der andern etwas hervorbringt, die Rede sey; allein dies ist schon deswegen nicht möglich, weil diese Substanzen keine wirkliche Kräfte, sondern bloße Begriffe unseres Verstandes sind. Wenn also eine gegenseitige Gemeinschaft und Einwirkung dieser Substanzen in einander zur Bedingung ihres objectiven Zugleichseyns in der Wahrnehmung gemacht wird, so heißt dies nichts anders, als, wir müssen Substanzen in einer solchen Gemeinschaft a priori denken, und unter diese Gedanken-Erscheinungen im Raume subsumiren, um diese nach ihrem Zugleichseyn objective vorzustellen; und selbst auch dieser Begriff von Wechselwirkung der Substanzen enthält keine andere Einflüsse, als daß die eine durch ihre Stelle im Raum, in die sie blos durch unser Denken a priori gesetzt wird, macht, daß die andere ihre Stelle auch nur durch unser Denken a priori neben ihr in unserer

Wahr-

Wahrnehmung bekommt. Es ist also diese wechselseitige Gemeinschaft ein bloßes Vorstellen eines objectiven Zugleich- oder Nebeneinanderseyns, wodurch freylich die wirkliche Vorstellung dieses Nebeneinanderseyns erst möglich wird; daher kann es nicht von diesem vorgestellten Nebeneinanderseyn entlehnt oder entsprungen, sondern muß in Absicht auf dasselbe a priori seyn, bekommt aber erst durch dasselbe Wirklichkeit und objective Realität, da es vorher ein leeres Denken ist, und nur als Bedingung, Erscheinungen neben einander objective vorzustellen, objective Bedeutung hat. Was soll uns nun dies alles nützen? es ist freylich ganz klar, aber es ist auch immer nur idem per idem, das Factum unseres Denkens und Vorstellens in einem gewissen Fall analysirt, und weiter nichts; hingegen daß nun dem allem außer unserm Vorstellen nichts als absolute Urquelle desselben entspricht, oder daß auf diese Art der Grundsatz der Wechselwirkung völlig erschöpft ist, daß wir keine andere als solche blos gedachte Substanzen, und in keiner andern als in dieser idealen Gemeinschaft annehmen dürfen; dies zu folgern, dazu haben wir ganz und gar keinen Grund, vielmehr müssen wir urtheilen, daß diesen vorgestellten Substanzen wirkliche Substanzen an sich entsprechen, die durch ihre gegenseitige viel weiter greifende Gemeinschaft die Quelle der von uns vorgestellten Substanzen und ihres Verhältnisses werden, ob wir gleich nur die von uns vorgestellte Substanzen und ihr ideales Verhältniß, und nicht jene Ursubstanzen und ihr absolut-reelles Verhältniß sinnlich realisiren können, denn dadurch würden sie aufhören die Quelle unserer Vorstellungen zu seyn, und würden selbst nur Vorstellungen oder Erscheinungen werden.

---

pag. 262 — 265.

§. 176.

Dies wären also die drey Analogien der Erfahrung, Grundsätze, das Daseyn der Erscheinungen in der Zeit nach den drey Modis derselben nach einer Regel des Verstandes a priori zu bestimmen, daher die Einheit dieser Zeitbestimmung durch und durch dynamisch ist.

* *
*

Anmerk. Wir wissen jetzt, was das für Grundsätze sind, wie es mit ihrer Priorität aussieht, und was diese Regel des Verstandes sagen will. Es erscheint uns etwas in gewissen Zeitverhältnissen, oder wir nehmen Zeitverhältnisse empirisch wahr, d. h. wir beziehen die Wahrnehmung eines Wechsels, einer Succession, eines Zugleichseyns in der Zeit durch die Empfindung auf ein Object; dies ist nicht möglich, wenn nicht wirkliche Dinge in diesen Zeitverhältnissen dasind, und in diesem Daseyn von uns vorgestellt werden; allein durch unmittelbare Wahrnehmung der Zeit ist dieses unmöglich, denn die absolute Zeit kann nicht wahrgenommen werden, um darinnen die Dinge anzutreffen, vielmehr wird die Zeit immer nur dadurch vorgestellt, daß uns Dinge in derselben erscheinen; um also jene Zeitverhältnisse empirisch wahrzunehmen, müssen die Dinge immer schon in derselben verknüpft seyn. Alle Verknüpfung aber ist ein Verstandesgeschäfft, folglich muß erst dieser Dinge an sich denken, und sie als Dinge an sich in der Zeit ordnen. Hierzu werden Begriffe eines dynamischen Zusammenhangs erfordert, denn nur Dinge, die in sich selbst verknüpft sind, machen die Vorstellung eines objectiven Zeitverhältnisses möglich; mithin muß der Verstand, um die Wahrnehmung der

Zeitverhältnisse und ihre Beziehung auf ein Object möglich zu machen, diese Zeitverhältnisse als durch ein Object gegeben, folglich als im Object gegründet, und also durch Begriffe einer dynamischen Verknüpfung ursprünglich und a priori vorstellen, welches Vorstellen hernach die Bedingung alles empirischen Zeitverhältnisses ist. Um also einen Wechsel, eine Succession, ein Zugleichseyn zu erfahren, müssen Begriffe von Dingen, die wechseln, die nacheinander, oder zugleich und nebeneinander sind, a priori zum Grunde liegen. Diese Begriffe drücken eine Verknüpfung der Dinge selber, mithin ein dynamisches Verhältniß aus, und sind die Regel, wodurch die Beziehung eines Wechsels, einer Succession, eines Zugleichseyns in der Erscheinung auf ein Object, d. h. die Erfahrung dieser Zeitverhältnisse selbst möglich wird; daher sie denn auch aus der Erfahrung nicht entsprungen seyn kann, sondern im Verstande selbst a priori liegen muß. Was heißt jetzt dies alles, befreyt von seinem hieroglyphischen Gewande, anders, als: um wirkliche Dinge in einem Wechsel, in einer Succession, in einem Zugleichseyn vorzustellen, müssen diese Dinge nicht blos als in unserer Vorstellung wechselnd, oder als in unserer Vorstellung nach einander und neben einander, sondern als in sich selbst wechselnd, als in sich selbst nacheinander und nebeneinander vorgestellt werden, denn sonst wären sie uns nicht Dinge, sondern bloße Vorstellungen; wenn sie nun aber gleich so erscheinen, so sind es doch nicht wirkliche Dinge an sich, sondern nur Dinge in der Erscheinung, mithin doch nur Vorstellungen; Vorstellungen aber sind nur durch unser Vorstellen möglich; wir müssen also, um diese Vorstellungen zu haben, sie erst ursprünglich in uns durch unser Vorstellen erzeugen, mithin ist das ursprüngliche Vorstellen solcher Dinge, die in sich selbst wechseln, nacheinander und nebeneinander sind, die

noth-

nothwendige Bedingung des wirklichen Vorstellens solcher Dinge, und also die Regel, unter welcher ihr Daseyn selbst in unserer Vorstellung steht, eben deswegen, weil sie am Ende doch nur Vorstellungen sind. Dies bedeuten die Analogien, die unser Philosoph als eine so wichtige Erweiterung unserer Erkenntniß mit vieler Weitläufigkeit vorträgt; ob sie es wirklich sind, das mögen nun andere beurtheilen, nur um das eine bitten wir, ja nicht den Schluß zu machen: weil unser Vorstellen jederzeit die ursprüngliche Bedingung und nicht das Resultat dessen ist, was vorgestellt wird, so hört alle Voraussetzung eines absoluten Grundes dieses Vorstellens und seines Inhalts ganz und gar auf.

§. 177.

Durch die Analogien werden die Zeitverhältnisse in der Erscheinung objective, und also alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach in einem nothwendigen Zusammenhang nach Regeln vorgestellt; dieser Zusammenhang der Erscheinungen heißt Natur-Einheit; sie stellen also die Natureinheit im Zusammenhang der Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche das Verhältniß der Zeit zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann, ausdrücken, und sagen zusammen, daß alle Erscheinungen in einer Natur liegen müssen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Anmerk. Die Analogien sind Grundsätze, die uns lehren, wie alles Daseyn in der Erscheinung in der Zeit bestimmt werden müsse, das heißt, was in den Dingen, die wir uns vorstellen, wechsele oder beharre, was ein Nacheinanderseyn, und was ein Zugleichseyn in der Erfahrung möglich mache; mit einem Wort, was für Begriffe bey allen Erscheinungen, insofern sie in der Zeit sind, zum Grunde liegen. Sie drücken also das ursprüngliche Denken der Zeit in den Dingen selbst aus, wodurch allererst eine empirische Zeitbestimmung, d. h. die wirkliche Beziehung der Zeit auf ein Object möglich wird. Demnach sind die Analogien nothwendige Regeln oder Zusätze, nach welchen alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach zusammenhängen. Dieser Zusammenhang der Erscheinungen heißt Natur, folglich sind die Analogien ursprüngliche Naturgesetze, unter denen alle Erscheinungen nothwendigerweise stehen, weil ohne sie keine Erfahrung eines Daseyns möglich ist. Ich hoffe die Sprache unseres Philosophen richtig übersetzt zu haben, denn was kann die Synthesis nach Regeln, die nur in der Einheit der Apperception stattfinden kann, und das Verhältniß der Zeit, insofern sie alles Daseyn in sich begreift, was kann dies nach dem bisherigen Gang unserer Untersuchungen anders bedeuten, als: daß allem Daseyn, das sich auf ein Object bezieht, Begriffe a priori, wodurch etwas objective vorgestellt wird, zum Grunde liegen müssen? Nun lehren uns die Analogien die Begriffe, durch welche ein Zeitverhältniß a priori vorgestellt wird, und da die Erscheinungen in einer Natur liegen, insofern ihr Daseyn a priori bestimmt ist, so stellen sie die Natureinheit unter gewissen Exponenten dar. Dies klingt nun freylich wiederum sehr tiefsinnig, aber wie könnte sonst die Tautologie dieser Sätze vor dem Leser sorgfältig genug versteckt werden? Es ist ja doch immer nur

das

das alte vorige Resultat: Was in der Erfahrung liegt, was von uns als durch ein Object gegeben vorgestellt wird, das wird auf ein Object bezogen; folglich kann auch kein Daseyn und keine Verknüpfung im Daseyn in der Erfahrung vorkommen, ohne Beziehung dieser Verknüpfung auf ein Object; alle objective Verknüpfung aber setzt a priori verknüpfende Begriffe von einem Object voraus, folglich ist kein Zusammenhang in der Erfahrung möglich ohne solche Begriffe. — Da nun aber Natur im empirischen Verstande, und Zusammenhang in der Erfahrung, d. h. objective Verknüpfung dessen, was wir uns vorstellen, eins ist, so ist auch keine Natur ohne jene Begriffe a priori, und kein Zusammenhang in der Erfahrung ohne Natur möglich. Folglich ist der Satz: alle Erscheinungen müssen in einer Natur liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre, völlig tautologisch; denn wenn wir statt der Wörter, Natur und Erfahrung, ihre Definitionen setzen, so lautet er so: Alle Dinge, die wir objective verknüpft vorstellen, müssen objective verknüpft vorgestellt werden, um solche Dinge in unserer Vorstellung zu seyn.

§. 178.

Da die Analogien synthetische Sätze a priori sind, so könnte der Beweis unmöglich dogmatisch aus bloßen Begriffen geführt werden, denn durch bloße Begriffe der Dinge läßt sich von ihrem Daseyn nichts a priori sagen; daher blieb uns nichts als mögliche Erfahrung übrig, deren wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht; daher

wir in ihr Bedingungen a priori der durchgängigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung, und Regeln der synthetischen Einheit fanden, wodurch wir die Erfahrung anticipirten. Die Ermanglung dieser Methode hat bisher alle Beweise des Satzes vom zureichenden Grunde vereitelt, und der Mangel der Categorien hat gemacht, daß man an die übrigen Analogien gar nicht gedacht hat.

* * *

Anmerk. Ein synthetischer Satz a priori ist der, der, noch vor allem wirklichen Daseyn der Dinge, etwas nothwendigerweise von Dingen selbst und in völliger Uebereinstimmung mit ihnen aussagt. Dies ist nun freylich von wahren Dingen an sich durch bloße Begriffe derselben nicht so möglich, daß der Satz objective Bedeutung im Kantischen Verstande, das heißt, Sinnenwahrheit und Darstellbarkeit hat; denn was ein Ding an sich ist, das kann als solches nie sinnlich vorgestellt, mithin keine Bestimmung desselben a priori realisirt werden. Es bleiben also in dieser Rücksicht für solche Sätze keine andere Dinge übrig, als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, das heißt, Dinge, die von uns als Dinge vorgestellt werden können; diese sind blos unsere Vorstellungen, möglich nur durch unser Vorstellen, daher lassen sie sich ihrer Möglichkeit nach a priori bestimmen, und müssen a priori bestimmt werden, denn was wir uns vorstellen, das muß noch vor aller Wirklichkeit in unserm Vorstellen liegen, weil es als Vorstellung nur durch unser Vorstellen möglich wird. Allein, eben deswegen sagen uns solche synthetische Sätze mehr nicht, als was wir, wenn wir erst Erfahrung als ein Grund-Factum voraussetzen, durch die Zergliederung dieses Factums finden, indem wir

eben

eben das, was uns die Wahrnehmung a posteriori darlegt, weil es unsere Vorstellung ist, so ansehen, als ob es im Denkvermögen selber a priori liegen müßte. Es ist also bloße — Spielerey, wenn man von solchen Sätzen vorgiebt, sie bestimmen a priori wirkliche Dinge, denn durch den Zusatz: Dinge einer möglichen Erfahrung, werden ja diese Dinge wieder in bloße Vorstellungen verwandelt. Ueberdies ist auch der Vorwurf ungerecht, als ob man jemals von Dingen an sich etwas hätte beweisen (sinnlich darstellen) wollen. Man hat angenommen, daß solche Dinge, die wir ganz gewiß voraussetzen, nicht blos Begriffe seyn, die im Gemüthe a priori liegen, und ohne allen absoluten Realgrund blos dazu dienen, den Erscheinungen Nothwendigkeit und objective Bedeutung zu geben, sondern daß diese Voraussetzung auch absolute Wahrheit habe, weil sonst unsere Erkenntniß eine bloße Illusion wäre; man hat also auch den Satz des zureichenden Grundes in diesem Verstande geltend gemacht: aber eine sinnliche Darstellung dieser Voraussetzung (Demonstration im Kantischen Sinn) zu versuchen oder zu verlangen, war noch niemand thörigt genug. Wenn also unser Philosoph blos dieses sagt, daß sich von Dingen an sich weder a priori noch a posteriori etwas sagen lasse, was sinnliche Bedeutung und Wahrheit habe, außer insofern diese Voraussetzung nothwendig sey, um sinnlichen Vorstellungen ein Object zu geben, so hat er uns in der That etwas gesagt, was wir, ob wir es gleich nicht so ausgedrückt, dennoch schon lange gewußt haben. Sagt er aber, daß die nothwendige Voraussetzung von Dingen an sich diese Bestimmung allein habe, und auf kein absolutes Daseyn uns hinweise, weil sie im Gemüthe allein als ihrer ursprünglichen einzigen Quelle liege, so ist dies letztere ganz und gar nicht von ihm erwiesen, und überhaupt nicht zu erweisen, mithin auch der

Schluß daraus ungegründet; und ob wir ihn gleich nicht nöthigen können, seine Erkenntniß für etwas mehr als ein leeres Schattenspiel, das nur reell zu seyn scheint, zu halten, so kann er doch auch nicht sagen, daß er uns, die wir der offenbaren Indication unserer Erkenntniß folgen, in der That widerlegt habe.

4) Postulate des empirischen Denkens.

pag. 265 — 274.

§. 179.

1) Möglich ist, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, 2) wirklich, was mit den materialen Bedingungen derselben übereinkommt, und 3) nothwendig, was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt.

§. 180.

Durch die Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, als Prädicate eines Dinges, wird im Begriffe desselben keine neue Bestimmung, sondern nur das Verhältniß des schon vollständigen Dinges zu unserm empirischen Denken gedacht.

§. 181.

Daher sind die Grundsätze der Modalität bloße Erklärungen dieser Begriffe in ihrem empirischen Gebrauch, und Restrictionen auch der übrigen Categorien auf den blos empirischen Gebrauch derselben, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, denn nur in der Erfahrung werden Gegenstände der Erkenntniß gegeben.

§. 182.

§. 182.

Was also möglich, wirklich, nothwendig — nicht blos logisch — sondern im Dinge selbst — seyn soll, das muß auf irgend eine Weise zur Erfahrung gehören; außerdem ist alle Synthesis leer, und ohne objective Bedeutung — ein bloßes Hirngespenst.

* *
*

Anmerk. Einen noch weitläufigern Auszug dieser Erläuterung der Grundsätze der Modalität bedürfen wir nicht, wir hätten diesen nicht einmal nöthig gehabt, wenn diese Grundsätze ohne die neue Kunstsprache sogleich nach ihrem wahren Sinn wären ausgedrückt worden. Objective Realität und Sinnenwahrheit ist in diesem System immer eins. Nur das, was in den Sinnen durch das Bewußtseyn vorgestellt wird, ist ein Object, mithin ist auch nur das objective, das heißt, sinnlich, — möglich — wirklich — nothwendig, was in den Sinnen durch das Bewußtseyn vorgestellt werden kann, oder wirklich vorgestellt wird, oder vorgestellt werden muß. Es kann aber etwas in den Sinnen durch das Bewußtseyn vorgestellt werden, wenn es das enthält, was zu einer solchen Vorstellung noch vor aller Wirklichkeit gehört; es wird wirklich vorgestellt, wenn das hinzukommt, was die Wirklichkeit ausmacht, und es muß vorgestellt werden, wenn ohne dies etwas anders, das wirklich vorgestellt wird, nicht als wirklich vorgestellt werden könnte. Demnach lauten jene Grundsätze kurz und gut eigentlich so: Was zur Möglichkeit einer sinnlich-wahren Erkenntniß gehört, das ist das Mögliche in einer sinnlich-wahren Erkenntniß; was zur Wirklichkeit derselben gehört, ist das Wirkliche in ihr, und was in ihr wirklich ist deswegen, weil und

insofern in ihr etwas anderes wirklich ist, das muß in ihr wirklich seyn, wenn jenes andere wirklich ist und seyn soll. Gewiß an dem allem wird wiederum niemand zweifeln, und niemand sich wundern, wenn er nun hört, daß bloße Begriffe und ihre Uebereinkunft mit dem Satze des Widerspruchs und der Identität noch keinen Character einer solchen Möglichkeit, Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit abgeben können, denn da ist ja immer nur von einem Sinnendinge, und nicht von einem Dinge überhaupt die Rede. Aber was gewinnen oder verliehren wir damit? Freylich ist es nun wahr, daß kein Ding an sich für uns auf diese Art möglich, wirklich, oder nothwendig seyn kann, denn solche Dinge werden von uns nur gedacht, nicht sinnlich vorgestellt; sie haben also auch nur Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in unserm Denken, und nicht in einer sinnlichen Erkenntniß: folgt nun aber daraus, daß diesem unserm Denken nichts, gar nichts außer uns entsprechen könne oder müsse? Hätte Kant es bewiesen, daß alles dies Denken eines Dinges an sich von allem wirklichen absolut-objectiven Realgrunde unabhängig im Gemüthe oder Erkenntnißvermögen allein liege, und von demselben blos dazu hergegeben werde, um das, was in den Sinnen als subjectiver Receptivität gleichfalls a priori und vor allen Einflüssen absoluter Dinge liegt, zur objectiven Vorstellung zu machen, alsdann wäre die Voraussetzung solcher Dinge, insofern sie außer der möglichen oder wirklichen Erfahrung liegen sollen, ohne allen Grund, und also ein bloßes Hirngespenst, aber eben dadurch zugleich auch der vollständigste Idealismus, ja der absurdeste Egoismus auf den Thron gesetzt. Allein eben dies ist es, was wir bisher immer vermißt haben. Es ist wahr, unser Anschauen kann nicht entspringen aus dem was angeschaut wird, und unser Vorstellen oder Denken nicht aus dem was vorgestellt

gestellt oder gedacht wird, denn dieses wird erst durch jenes möglich; es muß also beides a priori in uns liegen, aber nicht absolute, nicht so, daß unser Vermögen es aus sich selber ohne alle fremde Einflüsse eines Dinges an sich erzeugte — folglich bleibt es uns wenigstens frey, diese Voraussetzung als vernünftig und zuverlässig gelten zu lassen. Nun sind zwar diese Dinge an sich in unserer Erkenntniß blos gedachte, und keine sinnlich-vorgestellte Dinge, es fehlt ihnen also in unserer Erkenntniß diejenige Existenz, die in den Sinnen liegt; da aber diese Existenz eben so gut als die logische am Ende doch nur unsere Vorstellung ist, so ist dieser Mangel kein Beweis ihrer absoluten Nicht-Existenz, obgleich ihre Existenz in unserm Denken ihre absolute Existenz auch nicht selber ist, sie nicht ausmacht, sondern nur anzeigt und ausdrückt; das heißt: was wir uns als Ding an sich denken, ist eigentlich kein wirkliches Ding an sich, sondern ein gedachtes Ding an sich, und bekommt nur dadurch Wirklichkeit, wenn es sinnlich vorgestellt wird, aber nicht die Wirklichkeit eines Dinges an sich, sondern nur einer Erscheinung, das heißt, eines Dinges, das zwar nur von uns und in unserm Bewußtseyn als wirklich vorgestellt, aber doch so als wirklich vorgestellt wird, daß sich diese unsere Vorstellung auf etwas bezieht, das als ein Ding an sich gedacht wird. Wäre nun so etwas außer unserm Denken und Vorstellen gar nicht da, wäre dieses Ding an sich ein blos gedachtes Ding an sich, so daß ihm in der absoluten Wirklichkeit nichts entspräche, so wäre ja dies Denken lauter Lug und Trug, denn es würde wol eine absolute Wirklichkeit ausdrücken, und zwar nicht als eine blos gedachte, sondern als eine absolut-reelle Wirklichkeit, und doch wäre diese Wirklichkeit gar nichts anders als ein Gedanke, eine Vorstellung, mithin der Ausdruck völlig erdichtet und täuschend. Hieraus erhellt

hellt nun ganz deutlich, worinnen eigentlich die Entdeckung besteht, die die Critik der reinen Vernunft mit so vielem Aufwand liefert; nemlich darinnen, daß wir jetzt wissen, was für uns und in unserer Erkenntniß da ist, das ist immer nur durch unser Vorstellen da, das ist also auch jederzeit nur unsere Vorstellung, und wenn es gleich als außer uns und als ein Ding an sich vorgestellt wird, so ist doch selbst auch dies außer uns seyn und dieses Ding an sich nur unsere Vorstellung, und wir können von Dingen an sich nie anders sprechen, als insofern sie in unserer Vorstellung liegen, mithin keine eigentliche Dinge an sich sind, sondern uns nur erscheinen. Dies alles geben wir recht gerne zu, nur glauben wir, daß diesem Vorstellen, wenn es nicht armseliges Schattenspiel seyn soll, etwas absolutes entsprechen müsse. Beweisen können wir freylich nicht, daß unser Erkennen mehr denn Schattenspiel ist, aber Kant kann noch viel weniger beweisen, daß es das ist, denn alles Beweisen setzt ja schon Realität unserer Erkenntniß voraus. Nimmt er es aber dennoch an, so gönnen wir ihm diese Vorstellung (Einsicht ist es nicht), nur soll er uns nicht bereden wollen, als ob er, dessen System alles zur Erscheinung macht, den Idealismus, Egoismus und Scepticismus vernichtete, denn wir werden sogleich sehen wie er dieses thut.

Widerlegung des Idealismus. p. 274 — 279.

§. 183.

Der Idealismus erklärt das Daseyn der Gegenstände im Raum für falsch und unmöglich, oder doch für zweifelhaft und ungewiß; ersteres ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft der Dinge an sich ansieht, denn

da

da ist er mit allem, was er enthält, ein Unding, dies ist in der transscendentalen Aesthetik vorgekommen.

§. 184.

Der problematische Idealismus ist so lange vernünftig, bis bewiesen werden kann, daß wirkliche Dinge im Raum nicht Einbildung, sondern Erfahrung sind. Diesen Beweis aber giebt das Bewußtseyn unserer selbst.

§. 185.

Es ist nemlich kein Bewußtseyn unserer selbst empirisch = möglich ohne Zeitbestimmung, keine Zeitbestimmung ohne etwas Beharrliches in der Wahrnehmung. Dies Beharrliche kann nicht in mir seyn, weil durch dasselbe mein Daseyn in der Zeit erst bestimmt werden kann, es muß also nicht bloße Vorstellung, sondern ein wirkliches Ding außer mir seyn; folglich ist das Bewußtseyn meiner in der Zeit nothwendig verbunden mit der Existenz wirklicher Dinge außer mir, und also ein unmittelbares Bewußtseyn ihres Daseyns.

§. 186.

So wie also der Idealismus das Bewußtseyn seiner selbst für unmittelbar, und das Daseyn der Dinge für gefolgert ansieht, so wird es hier umgekehrt; das Bewußtseyn der Dinge ist unmittelbar, das Bewußtseyn unserer selbst erst durch jenes möglich.

§. 187.

Uebrigens hat dies doch nur den Sinn, daß innere Erfahrung nur durch äußere überhaupt möglich sey. Deswegen aber kann doch eine anschauliche Vorstellung äußerer Dinge blos

Ein=

Einbildung seyn, wie in Träumen und im Wahnsinn, welches durch die Criterien aller wirklichen Erfahrung ausgemacht werden muß.

* * *

Anmerk. Dies wäre also eine ehrliche Widerlegung des Idealismus! Nun will ich den sehen, der unsern Philosophen desselben doch noch beschuldigte. Der Idealist hebt alle wirkliche Dinge im Raum auf, Kant hingegen vindicirt ihr Daseyn so sehr, daß wir ohne dasselbe unseres eigenen Daseyns uns nicht bewußtseyn könnten. In der That, man wird ungeduldig, wenn man in Schriften, die so große Prätensionen machen, blos mit Wörtern spielen sieht, und durch künstlich-erregten Schein getäuscht wird. Nach der Critik kann von einem absoluten Daseyn, so wie es im Streit mit dem Idealisten genommen wird, die Rede gar nicht seyn; denn da ist das Daseyn der Dinge außer uns und unser eigenes Daseyn stets nur ein Daseyn in der Erscheinung, und wir wissen von einem Daseyn an sich, sowol unserer selbst, als der Dinge außer uns, schlechterdings gar nichts, nicht einmal, ob es nur möglich seyn mag; wie sollte denn Kant den Idealismus, insofern dieser wenigstens die Materie gleichfalls nur zur Erscheinung macht, im Ernste widerlegt haben? Doch man wundere sich darüber nicht, es ist dies auch in Wahrheit eine ganz neue Art zu widerlegen. Der Idealist sagt, die Dinge außer uns im Raum sind keine wirkliche Dinge, das heißt, sie sind an sich entweder gar nicht da, oder wir können es doch nicht zeigen, darthun, daß sie an sich dasind, weil sie doch immer nur zunächst in unserer Vorstellung, in unserm Bewußtseyn dasind; Kant hingegen sagt, sie sind wirklich da im Raum, und müssen daseyn, weil ohne sie unser eigenes Daseyn in der Zeit nicht möglich wäre, sie sind also

nicht

nicht blos in der Einbildung, sondern in der Erfahrung; das heißt, um unser eigenes Daseyn zu erfahren, um uns wirklich unserer selbst objective bewußt zu werden, muß das leere ich denke einen objectiven Inhalt und Gegenstand haben; dieser Inhalt kann nicht in mir selber seyn, er muß außer mir liegen, wie könnte er sonst der Gegenstand, das Object jenes Bewußtseyns seyn? er kann auch nicht eine bloße Vorstellung außer mir seyn, denn sonst hätte mein Bewußtseyn keinen materiellen Inhalt, wäre also kein wirkliches Bewußtseyn in der Erfahrung, es muß also ein wirkliches Ding außer mir, also ein Ding im Raum, also eine Materie seyn. Hört es denn nun aber deswegen auf eine bloße Vorstellung zu seyn, wird es ein Ding an sich, oder ist es nicht immer noch ein blos vorgestelltes Ding, eben deswegen, weil es ein Ding in der Erfahrung ist? Als Ding an sich wird es ja nur gedacht, weil es sonst nicht als wirkliches Ding außer uns, sondern nur als unsere Vorstellung, weil es sonst nicht objective, sondern nur subjective vorgestellt würde; hingegen ist es sogar kein wirkliches Ding an sich, daß wir von einem solchen Daseyn gar nichts wissen und nichts sagen können. So lehrt die Critik; ist dies aber, nur in einer veränderten Sprache, nicht eben das, was der Idealismus auch verlangt oder behauptet? Dieser ganze Beweis will ja weiter nichts sagen, als: um uns selbst ein Object in unserer Vorstellung, eine Wahrnehmung zu seyn, muß unser Denken etwas enthalten, das außer diesem bloßen Denken liegt, etwas also, das wir wahrnehmen, das uns erscheint, und als ein Ding an sich gedacht wird; da nun aber wir selber auf diese Art von uns unmittelbar nicht wahrgenommen werden können, weil das bloße Ich denke noch keinen Inhalt außer dem Denken hat, so können wir uns nur dadurch ein Object werden, daß wir etwas anderes so vorstellen, daß es außer uns

liegt,

liegt, und als ein Ding an sich gedacht, folglich von uns wirklich wahrgenommen wird. Sollte aber wol irgend ein Idealist dies alles leugnen, oder nur einen Beweis hierüber verlangen? Er giebt es gerne zu, daß Dinge im Raum von uns wirklich vorgestellt werden, und als wirklich vorgestellt werden müssen, wenn wir außer unserm Denken etwas wirklich vorstellen sollen, d. h. daß wir unser Denken, unser Bewußtseyn, uns selbst nur durch äußerlich sinnliche Vorstellungen, die jederzeit etwas außer uns, etwas im Raume darstellen, äußerlich sinnlich realisiren, außer uns darstellen können; ich sage, dies giebt der Idealist gerne zu, denn es ist immer nur idem per idem; aber daß diesem Vorstellen außer uns etwas entspreche, das mehr als nur unsere Vorstellung sey, oder daß dies Entsprechende das wirklich an sich sey, was unser Vorstellen ausdrückt, dies leugnet oder bezweifelt der Idealist, und eben dies leugnet auch die Critik, ja sie dehnt es sogar bis auf uns selber aus, welches der Idealist nicht thut.

---

pag. 279 — 287.

Anmerk. Was unser Philosoph über den Grundsatz der Nothwendigkeit bemerkt, das bedarf jetzt gar keiner Erläuterung mehr. Freylich sind es Gesetze, wodurch allererst eine Natur möglich wird, mithin völlig a priori, nothwendig und allgemein, wenn wir sagen: Non datur Hiatus, Saltus, Casus, Fatum; denn sie bedeuten hier nichts anders als dies, daß schlechterdings nichts als wirklich vorgestellt werden könne, was doch keine Wirklichkeit in der Vorstellung hätte, nun wären aber obige Dinge (Hiatus, Saltus, Casus, Fatum) etwas, das keine Wirklichkeit in der Vorstellung hätte, etwas, das alle Möglichkeit der

Wahr-

Wahrnehmung aufhöbe, daher können sie nicht wirklich vorgestellt werden, und da die Natur objective Verknüpfung — Wirklichkeit — dessen ist, was vorgestellt wird, so können sie in der Natur nicht stattfinden. Dies ist unleugbar, denn es ist abermal blos identisch; allein daraus folgt nicht, daß diesen Gesetzen a priori nichts an sich entspricht, wodurch dieses Vorstellen in uns ursprünglich erzeugt, und das durch sie hernach ausgedrückt würde.

Eben so unbedeutend ist auch das, was von dem Verhältniß des Möglichen zum Wirklichen gesagt wird. Man versteht es sogleich, sobald man sich erinnert, was hier möglich und wirklich bedeuten soll; man begreift aber auch leicht, daß die Behauptung, wodurch das Mögliche dem Wirklichen in der Summe gleichgemacht wird, eben so armselig oder noch armseliger ist, als die Schlüsse, wodurch das Reich der Möglichkeit über die Wirklichkeit sich ausdehnt; denn diese Schlüsse belehren uns doch, daß wir unser wirkliches Erkennen nicht als die Grenze aller absoluten Realität ansehen dürfen, da im Gegentheil jene Behauptung sich blos auf dem tautologischen Satze herumdreht: was sich als ein Sinnending vorstellen läßt, das muß auch ein Sinnending seyn.

Was endlich die Benennung dieser Grundsätze betrifft, so hat jeder das Recht, eine Terminologie zu wählen, wie ers für gut hält, wenn er sie nur recht erklärt. Es liegt uns also auch nichts daran, ob diese Grundsätze Postulate, oder anders heißen, genug daß wir jetzt ihre Bedeutung verstehen und zu schätzen wissen.

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze. pag. 288 — 294.

§. 188.

Aus dem bisherigen erhellet, daß durch bloße Categorien ohne eine Anschauung, und zwar eine äußere, die Möglichkeit keines Dinges eingesehen werden kann; denn Categorien an sich sind nur Bedingungen für uns, ein Ding a priori vorzustellen, aber nicht Bedingungen der Möglichkeit des Dinges selbst, sie sind also Gedankenformen, wodurch aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse werden; daher, wenn sie Bedingungen der Dinge selbst seyn sollen, so müssen diese in der empirischen Anschauung gegeben seyn, und so sind die Grundsätze des reinen Verstandes bloße Principien der Möglichkeit der Erfahrung, wodurch sie allein objective Realität erhalten.

* *
*

Anmerk. Dies alles heißt in der gewöhnlichen Sprache so viel: wir wissen wol, wie wir uns Dinge vorstellen müssen, denn wir stellen uns ja wirklich Dinge vor; wir dürfen also nur dies Factum zergliedern, und die darin enthaltenen Begriffe herausheben. Wir wissen auch, daß diese Begriffe, da sie das Factum allererst möglich machen, demselben nicht erst empirisch können abgelernt worden seyn, sondern daß sie in Beziehung auf dies Factum a priori vor aller Wahrnehmung schon daseyn müssen; aber daraus folgt nun nicht, daß das, was in unsern Begriffen ein Ding ist, es auch an und für sich selber ist. Soll es ein wirkliches Ding, mithin unser Begriff, die Bedingung der Möglichkeit eines wirklichen Dinges seyn, so muß es sich erst außer dem Begriff darstellen, und ihn durch diese Darstellung realisiren,

lisiren, es muß also etwas außer uns seyn, das uns aber dennoch gegeben, uns da ist; das heißt, es muß ein äußeres Sinnending, ein Ding im Raume seyn, und nun ist unser Begriff a priori eine Bedingung der Möglichkeit eines Dinges selbst, aber nur eines solchen, das wir uns vorstellen, denn ein solches Ding ist ja nur durch unser Vorstellen möglich; daher kann und muß jetzt das, was Bedingung ist, etwas vorzustellen, zugleich auch Bedingung dessen seyn, was vorgestellt wird, insofern es vorgestellt wird, indem dies idem per idem ist. Dahin leitet uns die Critik der reinen Vernunft, daß wir nun wissen, ein Ding, das keine Vorstellung ist, das kann nicht vorgestellt werden, so daß es selber nur Vorstellung wäre, denn da wäre es ja kein Ding mehr, das keine Vorstellung ist, und was blos Vorstellung ist, kann kein Ding seyn, das keine Vorstellung ist, denn sonst wäre es ja keine Vorstellung, die kein Ding ist — aber daraus folgt nicht, daß nicht der Vorstellung eines Dinges ein wirkliches Ding an sich entsprechen könne, und daß diese Voraussetzung nicht ganz vernünftig und rechtmäßig sey; nicht weil wir ein solches Urding zeigen oder wirklich darstellen könnten, denn dies zu fordern wäre schon absurd, sondern weil sonst das Vorstellen eines Dinges eine Lüge, ein bloßes illusorisches Spiel wäre, denn durch dies Vorstellen wird ja ein Ding nicht als bloße Vorstellung, sondern als ein wirkliches Ding an sich ausgedrückt. Daß nun aber unser Vorstellen und Erkennen Wahrheit ist, nicht nur in dem Verstande, daß das, was in unserer Erkenntniß liegt, wirklich darinnen liegt, (dies ist immer nur idem per idem) sondern auch in dem Verstande, daß unserer Erkenntniß jedesmal etwas an sich entspricht, das durch dieselbe ausgedrückt wird, daß es also Dinge an sich giebt, die gerade das sind, was unsere Erkenntniß von ihnen aussagt, (erschöpft

sind sie deswegen noch lange nicht, noch viel weniger wirklich dargestellt, sondern immer nur, so weit es unsere Bedürfnisse erfordern, gezeichnet;) wer hierüber noch einen Beweis verlangt, der weiß nicht was er verlangt, weil ohne diese Voraussetzung alles Beweisen, wenn es nicht ein ewiger leerer Zirkel seyn soll, ein Ende hat, und alles Erkennen alsdann eine beständige Täuschung ist.

Drittes Hauptstück.

Grund der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena.

pag. 294 — 315.

Anmerk. Dieses ganze Hauptstück bedarf keines Auszugs, denn es ist eine bloße erläuternde Wiederholung dessen, was bisher vorgekommen ist, der Sätze nemlich: Daß wir zwar Dinge an sich denken, und a priori denken müssen, um das, was uns erscheint, als etwas objectives vorzustellen, daß aber diese Dinge an sich bloße Gedanken sind, die erst durch die Sinnen Realität erhalten, daß sie also ohne sinnliche Anschauung außer unsern Begriffen gar nicht vorgestellt, daß aber auch sinnliche Anschauungen ohne sie gar nicht objective erkannt werden; daß also diese Begriffe nur Bedingungen solcher Dinge seyn, die in einer sinnlichen Anschauung gegeben werden, daß daher der Begriff der Erscheinung den eines Dinges an sich, der Begriff eines Sinnendinges den eines Verstandeswesens nothwendig voraussetze, aber nicht als Bedingung eines absolutmöglichen Dinges, sondern nur als Bedingung eines Sinnendings; daß wir also durch die Categorien keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. h. vorgestell-

gestellte Dinge vorstellen, daß sie zwar Dinge an sich ausdrücken, aber nur Sinnendinge darstellen; mit einem Wort, daß wir mit unserm Erkennen nie über unser Erkennen hinauskommen, ob es uns gleich allezeit auf etwas außer unserm Erkennen, Denken und Vorstellen hinausweist. Dies ist nun alles sonnenklar, aber es hindert uns nicht, auch diese Indication unseres Erkennens für wahr zu halten, und also unsere Erkenntniß so zu gebrauchen, als ob sie wirkliche Dinge an sich darstellete; denn da man nicht beweisen kann, daß unser Denken im Verstande allein seine absolute Quelle habe, und eben so wenig ein Grund da ist, unsere Erkenntniß als ein bloßes grundloses Schattenspiel anzusehen, so giebt uns eben diese Erkenntniß selbst eine hinlängliche Anweisung, sie in einer absoluten Quelle und zwar außer uns zu suchen. Diese Indication wollen wir gern keine Demonstration nennen, nur soll sie unser Philosoph auch keinen täuschenden Schein und keine Lüge nennen, denn dies wäre sie nur alsdann, wenn sie uns Dinge an sich wirklich darzustellen und nicht blos anzuzeigen verspräche.

Anhang.

Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

pag. 316 — 324.

§. 189.

Alles Urtheilen ist nur möglich durch Vergleichung der Begriffe, das heißt, durch Bestimmung ihres Verhältnisses gegen einander; diese Bestimmung aber erfordert Ueberlegung, d. h. Unterscheidung der Erkenntnißkraft, zu welcher gegebene Vorstellungen gehören, denn dadurch wird ihr Verhältniß unter einander selbst bestimmt.

§. 190.

Ist von bloßen Begriffen ihrer logischen Form nach die Rede, so wird von der Erkenntnißkraft abstrahirt; sie werden, in Absicht auf ihren Sitz im Gemüth, als gleichartig angesehen, und also wird ihr Verhältniß durch ihre bloße Vergleichung bestimmt. Logische Reflexion und Comparation ist eins; daher heißen hier die Begriffe, die bey dieser Vergleichung zum Grunde liegen, conceptus comparationis.

§. 191.

Ist hingegen von dem Inhalt der Vorstellungen die Rede, sollen diese objective verglichen werden, so muß erst, weil die Dinge ein zwiefaches Verhältniß zu unserer Erkenntniß haben können, die Stelle unterschieden werden, welche sie im Gemüthe haben, denn davon hängt erst die Bestimmung ihres Verhältnisses ab, (transscendentale Reflexion) daher heißen hier jene Begriffe Reflexionsbegriffe.

§. 192.

Diese transscendentale Reflexion ist Pflicht für einen jeden, der a priori über diese urtheilen will, sonst verwickelt er sich in Amphibolien — wir wollen sie jetzt vornehmen.

* * *

Anmerk. Bisher hat die Sache noch keine Schwierigkeit, wenn man sich nur erst wieder in die neue Sprache schicken gelernt hat. Urtheilen heißt Begriffe verknüpfen, wir müssen sie also erst vergleichen, uns also erst ihres Daseyns in uns bewußt werden; werden sie nun als bloße Vorstellungen, als etwas, das blos in unserm Bewußtseyn ist, verglichen, so kommt hier, vermöge der Voraussetzung, nichts in Betrachtung, als

sie

sie selber; werden sie hingegen als objective Begriffe, als etwas außer der Vorstellung verglichen, so muß es freylich darauf ankommen, ob diese Dinge blos gedacht, oder auch zugleich sinnlich vorgestellt werden, denn was nur gedacht wird, das wird, so wie es gedacht wird, nicht auch zugleich sinnlich vorgestellt; mithin ist die Vergleichung bloßer Gedanken keine sinnliche Vergleichung, sie hat also auch im Kant'schen Sinn keine objective Realität, d. h. wir können Dinge an sich gar nicht so vergleichen, daß diese Vergleichung sich uns zugleich in wirklichen Dingen realisirt außer unsern Bezriffen darstellen ließe, denn Dinge an sich werden nur gedacht, nicht außer uns dargestellt, eine solche Vergleichung ist also immer nur logisch; und nur eine Vergleichung dessen, was in den Sinnen ist, hat einen objectiven Inhalt, würde aber ohne unser Denken, ohne Beziehung auf ein Object keine objective Erkenntniß seyn. Man kann schon merken, daß es auch hier wieder nicht an Tavtologien fehlen wird.

§. 193.

Die Reflexionsbegriffe sind: 1) Einerleyheit und Verschiedenheit, 2) Einstimmung und Widerstreit, 3) das Innere und Aeußere, 4) das Bestimmbare und die Bestimmung (Materie und Form).

§. 194.

Was immer dieselbe innere Bestimmungen (Quantitas und Qualitas) hat, ist als Gegenstand des Verstandes nicht viel, sondern eins; hingegen als Erscheinung schon durch den Raum numerisch verschieden; demnach konnte Leibnitzens Principium indiscernibilium nur deswegen

nicht bestritten werden, weil er die Erscheinungen als Dinge an sich betrachtete; da sie aber nur Sinnendinge sind, so gilt es nicht.

* * *

Anmerk. 1. Da unser Philosoph diesen ganzen Abschnitt zur Beurtheilung und Widerlegung des Leibnitzischen Systems recht eigentlich bestimmt zu haben scheint, so wollen wir unsere Bemerkungen darüber erst weiter unten vorbringen, und hier nur die Grundsäze selber beleuchten.

Anmerk. 2. Das Principium identitatis indiscernibilium will mehr nicht sagen, als: was sich durch gar nichts unterscheiden läßt, das ist nicht viel, sondern eins; da nun aber ein Ding an sich als ein solches uns nicht erscheinen, sondern blos von uns gedacht werden kann, so kann freylich auch dieses Princip an Dingen an sich nicht gezeigt werden; es heißt also, wenn von Dingen an sich die Rede ist, weiter nichts, als, was wir in Gedanken nicht unterscheiden können, das ist auch nur Ein Ding (in unsern Gedanken nemlich), wenn wir es auch noch so oft denken, denn wir denken es ja stets nur als Ein Ding, daher sind wol unsere Gedanken viel, hingegen ist das Ding allezeit dasselbe, allezeit eins, aber immer nur in unsern Gedanken eins. Soll es nun aber auch als eins sich uns darstellen, so muß es außer uns, also im Raum, also in demselben Raum und in derselben Zeit erscheinen. Erscheint es hingegen außer uns mehrmalen, also in verschiedenen Räumen und Zeiten, so ist es auch verschieden in der Erscheinung, so muß es aber erscheinen, wenn es mehrmalen erscheinen soll; folglich findet jenes Princip für die Erscheinung eigentlich gar nicht statt. In der That, dies alles ist ganz klar; aber was folgt

dar-

daraus? daß das Princip des nicht-zu-unterscheiden-den kein Naturgesetz sey? freylich nicht, wenn man es so versteht, daß das, was in unserm Denken eins ist, auch in der Erscheinung eins seyn müsse, ob es gleich mehrmalen erscheine — — allein eine solche Anwendung hat noch kein vernünftiger Philosoph davon machen wollen, sondern sein Gebrauch bestehet blos darin, daß, da unser Vorstellen kein bloßes leeres Schattenspiel seyn kann, sondern etwas haben muß, das demselben entspricht, wir nun auch hier unsere Erkenntniß als Indication dessen, was an sich ist, anzusehen berechtigt sind. Da es nun unmöglich ist, zwey völlig identische Dinge im Raum zu finden, weil sie sonst nicht zwey, sondern eins wären, so nehmen wir auch mit Recht an, daß die Dinge an sich, auf welche sich die Erscheinungen beziehen, gleichfalls nicht identisch sind, ob wir gleich diese Verschiedenheit an ihnen nicht wirklich zeigen können, sondern in ihnen als Dingen an sich bisweilen einerley denken müssen. Wird uns nun dieses wol durch die Critik aus irgend einem rechtmäßigen Grund verboten? ich denke nicht, denn diese lehrt uns nur, was wir schon lange wissen, daß nemlich Einerleyheit oder Verschiedenheit in Gedanken keine nothwendige Bedingungen der Einerleyheit oder Verschiedenheit in der Erscheinung seyn.

---

§. 195.

Das Reale in einem Verstandeswesen kann sich nicht aufheben, aber wol in der Erscheinung — z. E. zwey bewegende Kräfte in derselben geraden Linie.

Anmerk. Ein Seyn an sich ist jederzeit ein Seyn an sich, also freylich kein Nichtseyn, folglich ist in demselben kein Widerspruch möglich. Allein ein Seyn an sich ist nur ein Gedankending, kein Ding außer dem Begriff, mithin sagt dieser Grundsatz weiter nichts, als, was als ein Seyn an sich gedacht wird, kann nicht als ein Nichtseyn gedacht werden; hingegen kann das, was als ein Nichtseyn gedacht wird, als ein Seyn erscheinen, und was als ein Seyn gedacht wird, als ein Nichtseyn erscheinen; oder der Grundsatz: daß in einem Dinge das Reale in keinem Widerstreit seyn könne, ist nur ein logisches Princip, und kein synthetischer Grundsatz, denn es muß zwar alles, was erscheint, auf ein Ding an sich bezogen werden, aber es kann eben sowol auf eine Negation, als auf eine Position in diesem Dinge bezogen werden. Kurz, in einem Dinge kann ein Widerstreit erscheinen, er muß also auch auf ein Ding bezogen werden, obgleich nicht das Reale des Dinges als Dinges sich widerstreiten, das heißt, nicht widerstreitend gedacht werden kann, weil dies ein Widerspruch wäre; allein deswegen suchen wir den absoluten Grund jenes Widerstreits, insofern wir Dinge an sich voraussetzen, nicht in der Realität, sondern in den Schranken des Dinges, und dies wird uns doch wol unser Philosoph mit Recht nicht verbieten können, ob wir gleich diese Voraussetzung sinnlich zeigen weder können, noch wollen, weil sich keine Schranken an sich und absolute darstellen lassen.

---

§. 196.

Innerlich ist in einem Verstandeswesen, was seinem Daseyn nach sich auf nichts anders bezieht; in der Erscheinung hingegen ist alles Innere,

nere, so wie die ganze Substanz, lauter Verhältniß im Raum. Nur als Object des reinen Verstandes hat die Substanz innere Bestimmungen und Kräfte, die wir uns aber gar nicht, oder nur als ein Denken vorstellen können; so entstunden Leibnitzens Monaden.

* * *

Anmerk. Dieser Grundsatz könnte deutlicher so ausgedrückt werden: was erscheint, muß zwar auf etwas Inneres bezogen werden, kann aber das Innere selbst nicht seyn, sondern ist als Erscheinung stets äußerlich. Das Innere kann nur gedacht werden — dies ist kein Zweifel; weil es aber gedacht werden muß, so muß ihm doch auch etwas entsprechen, oder unser Denken ist Lüge.

§. 197.

Im Begriff des reinen Verstandes geht die Materie vor und die Form nach, und der Verstand, um etwas zu denken, setzt voraus, daß etwas gegeben sey, das er bestimme. Wären nun die Verstandeswesen Dinge an sich, so wäre es wirklich so; allein, da sie sich nur auf Erscheinungen — d. h. Vorstellungen, beziehen, so macht die Form die Materie erst möglich — in der Erscheinung also geht die Form der Materie vor.

* * *

Anmerk. 1. Das heißt: Wenn wir das, was in unserm Bewußtseyn als ein Ding außer uns liegt, als ein solches Ding wirklich ansehen, so ist dies Ding das prius und unser Vorstellen das posterius; sehen wir es hingegen als unsere Vorstellung an, so ist unser Vor-

Vorstellen das prius und das Vorgestellte das posterius. Dies hat wol keine Schwierigkeit, nur daß diese Priorität noch nicht alles absolute Seyn ausschließt, oder überflüssig macht.

Anmerk. 2. Sehen wir jetzt auf diese 4 Grundsätze wieder zurück, so belehren sie uns: 1) daß das, was wir im Denken allein nicht mehr unterscheiden können, in der Erscheinung doch noch unterschieden seyn könne. 2) Daß eine Negation im Denken eine Realität in der Erscheinung seyn könne, oder daß vielmehr in der Erscheinung gar keine absolute Negation stattfinde. 3) Daß das Innere in der Substanz wol gedacht werden, aber nicht erscheinen könne, und 4) daß, um ein Ding zu denken, das Ding erst daseyn müsse (in Gedanken nemlich), oder daß das Denken eines Dinges nur durch ein Ding, das Gedachte hingegen nur durchs Denken möglich sey. Ich glaube nun nicht, daß man gegen diese Sätze irgend etwas einwenden wird. Um soviel weniger läßt es sich begreifen, wie sie unser Philosoph mit so vielem Aufwand gegen Leibnitz und sein System aufstellen konnte. Sollte wol dieser große Mann solche klare ausgemachte Wahrheiten jemals haben bestreiten wollen? Das nahm er freylich an, daß die Gesetze unseres Denkens für uns Gesetze der Dinge selber seyn, denn was können wir für eine andere Welt verlangen, als die in unserer Erkenntniß liegt und ihr gemäß ist? Daß aber durch unser Denken diese Dinge selbst dargestellt werden, oder daß in der Erscheinung als Erscheinung alles enthalten sey, was im bloßen Denken als Denken liegt; mit einem Wort, daß das, was uns erscheint, sich nicht blos auf ein Ding an sich als auf sein Original beziehe, sondern daß es dies Ding selber, nur verworren vorgestellt, sey, dies fiel wahrhaftig noch keinem vernünftigen Philosophen ein; nur für leeres Schattenspiel wollen sie unser Erkennen nicht

anse-

ansehen, daher sagen sie, es entspricht demselben etwas Wirkliches, wovon unser Erkennen der Ausdruck ist, so daß der Verstand sein absolutes Seyn, und die Sinnen sein Verhältniß gegen uns, unsern Bedürfnissen und Kräften gemäß, abbilden; wir wollen also sehen, wie es unser Philosoph angreift, um dieses so ganz vernünftige Urtheil aufzuheben.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe. pag. 324 — 346.

§. 198.

Die bisher vorgetragene Lehre mag transscendentale Topik heißen; ihre Erkenntniß und Anwendung verwahrt vor Erschleichungen des reinen Verstandes, und zerstöhrt die Blendwerke fälschlich-angenommener synthetischer Grundsätze, die sich blos auf einer Verwechselung des reinen Verstandes-Objects mit der Erscheinung (transscendentale Amphibolie) gründen.

§. 199.

In Ermanglung dieser transscendentalen Topik wurden die beiden großen Männer Leibnitz und Locke zu Verirrungen verleitet; dieser sensificirte die Verstandesbegriffe, und sahe sie für bloße empirische Reflexionsbegriffe an; jener intellectuirte die Erscheinungen, und sahe sie für Vorstellungen des Dinges an sich an, dessen Begriff in den Sinnen verworren und im Verstande deutlich sey, und so glaubte er durch Vergleichung seiner Begriffe die Beschaffenheit der Dinge selber zu erkennen, ohne auf die Bedingungen der Sinnlichkeit Rücksicht nehmen zu müs-

müssen, weil er diese nicht für ursprünglich hielt, da doch Verstand und Sinnlichkeit zwey verschiedene Erkenntnißquellen sind, die nur in Verbindung mit einander objective Gültigkeit haben, daher sie, abgesondert von einander, keine synthetische Grundsätze enthalten.

* * *

Anmerk. Wir wollen es unserm Philosophen gönnen, wenn es ihm gefällt, überall neue Kunstwörter in die Metaphysik einzuführen, ohne zu untersuchen, ob dies nöthig oder nützlich seyn möchte, und jetzt sogleich zur Hauptsache selber gehen. Diese besteht in einer Anklage gegen Leibnitz und Locke, als ob sie Verstand und Sinnlichkeit getrennt, und immer die eine dieser Erkenntnißquellen auf Dinge an sich so bezogen hätten, daß die andere nichts thun durfte, als die Vorstellungen der erstern verwirren, oder ordnen; daher denn auch beide in beträchtliche Verirrungen gerathen seyn, indem der eine alle Nothwendigkeit aus unserer Erkenntniß weggenommen und die Verstandesbegriffe aus einer blos empirischen Quelle abgeleitet, der andere hingegen Blendwerk als synthetische Grundsätze aufgestellt, und bloße Verstandesbegriffe und ihr Verhältniß für Bedingungen der Dinge selbst und ihrer Beschaffenheit angesehen habe —. Im Folgenden hat es der Kläger mit dem letztern immer nur allein zu thun, wir werden uns also auch vorzüglich nur darauf einlassen, und hier nur einige vorläufige Betrachtungen über die ganze Anklage überhaupt vorausschicken.

Wenn ich meine wahre Meinung freymüthig sagen soll, so muß ich bekennen, daß ich diesen ganzen Proceß für nichts anders ansehen kann, als für ein Gefecht mit einem selbstgeschaffenen Gespenst. Verstand und Sinnlichkeit sind zwey Urquellen der Erkenntniß,

müs-

müssen aber allezeit in Verbindung seyn, wenn die Erkenntniß objective Gültigkeit haben soll; dies heißt, wie wir jetzt gewiß wissen, nichts anders, als, wir müssen vorstellen, denken, Bewußtseyn haben und ausüben, es muß aber auch ein Object, ein wirkliches Ding dasseyn. Unser Denken allein und für sich enthält und giebt dieses Ding noch nicht, aber dieses Ding giebt und erzeugt auch das Bewußtseyn nicht; vielmehr ist beides von einander unabhängig a priori in uns, oder muß doch so angesehen werden. Hingegen muß dennoch beides in Verbindung mit einander kommen; wir müssen das Ding als ein Ding außer unserm Denken vorstellen, wenn unsere Erkenntniß eine Erkenntniß für uns seyn soll, die außer ihr, obgleich nur durch unser Vorstellen, ein wirkliches Object hat. Sollte nun wol ein Locke oder Leibnitz diese Analyse unsers Erkennens jemals bestritten haben? Es ist idem per idem, wer sollte es bezweifeln? Wenn also Locke die Verstandesbegriffe aus der Erfahrung ableitete, so wollte er damit nicht behaupten, daß das Objective unserer Erkenntniß erst aus dem Erscheinenden entspringe; denn er wußte wohl, daß es schon darinnen liegen müsse, um es daraus zu abstrahiren; sondern daß wir nur die deutliche Vorstellung desselben aus der Erfahrung und durch ihre Zergliederung entwickeln. Er konnte also die Erfahrung unmöglich als den Grund ansehen von dem Daseyn jener Begriffe, sondern gleichsam nur als die Schule, sie uns deutlich vorzustellen; ihren Ursprung hingegen mußte er über die Erfahrung hinaussetzen. Freylich suchte er ihn nicht allein und unabhängig in uns selbst, denn dagegen ist die Indication unserer Erkenntniß ganz und gar, sondern in wirklichen absoluten Dingen außer uns, denen unser Erkennen entspricht. Allein dadurch geht die allgemeine Nothwendigkeit jener Begriffe nicht verlohren, denn diese absolut-

lut-wirkliche Dinge sind eigentlich nicht die vorgestellten Dinge selbst, sondern gleichsam ihre Urbilder, diese hingegen ihnen nachgebildet. Für diese Nachbilder nun bleiben jene Begriffe stets die Bedingungen a priori, wenn gleich vorausgesetzt wird, daß diese Begriffe selbst nur Abdrücke solcher absolut-reellen Urbilder sind. Es ist also ganz klar, daß Locke das gar nicht bestreitet, was Kant behauptet, und daß er durch das, was er behauptet, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniß a priori gar nichts schadet.

Was that nun aber Leibnitz? auch er wußte wol, daß unsere Erkenntniß von Dingen aus zwey Elementen besteht, aus unserm Erkennen nemlich und aus dem Erkannten, auch er wußte, daß unsere Erkenntniß nur durch Verbindung dieser Elemente möglich, das heißt, das seyn kann, was sie ist, auch er wußte, daß unser Erkennen keine Wirkung des Erkannten, insofern dies in unserer Erkenntniß liegt, seyn kann; es konnte ihm also nicht einfallen, in diesem Verstande die Priorität des Erkennens vor dem Erkannten zu bestreiten. Allein, da uns doch unsere Erkenntniß selbst auf Dinge an sich als ihre Gegenstände und Quellen hinweist, und kein Grund da ist, diese beständige Indication für leere Täuschung zu halten, so nahm er an, was alle Vernunft ohne weitere Beweise annimmt, daß wirkliche Dinge an sich und absolute daseyn, die als die Urbilder und Quellen unserer Erkenntniß angesehen werden müssen. Diese Dinge an sich glaubte er gewiß nicht als Dinge an sich zeigen oder darstellen zu können, denn als Dinge an sich müssen sie sich unserer Darstellung stets entziehen, er mußte sie also nothwendigerweise unterscheiden von dem, was in unserer Erkenntniß liegt: insofern aber diese als ein Abdruck oder Ausdruck jener Urbilder angesehen wird, so konnte und mußte er behaupten, daß dem ganzen Inhalt unserer Erkenntniß

die

die Urdinge in der That entsprechen, d. h. daß sie den Grund unserer Vorstellungen in sich enthalten, obgleich im zusammengesetzten Verhältniß mit unserm eigenen subjectiven Erkenntnißvermögen. Sollte er also wol jemals sich eingebildet haben, diese Dinge an sich selber unmittelbar, entweder durch die Sinnen, oder durch den Verstand, oder durch beide zu erkennen? Er wußte wol, daß das Vorgestellte nur etwas vorgestelltes ist und bleibt, und also mit dem Vorstellen da ist und mit dem Vorstellen aufhört; eben so zweifelte er auch gar nicht, daß das, was von uns blos gedacht wird, an sich weder absolute, noch sinnliche Realität, sondern nur Realität in Gedanken hat, er kounte es also auch nicht vergessen, daß wenn man Denken und sinnliches Vorstellen von einander absondert, jenes einen größern Umfang als dieses hat, indem zwar alles, was sinnlich vorgestellt wird, gedacht, aber nicht alles, was gedacht wird, sinnlich vorgestellt werden muß. Was ist also nun das, was Kant bey ihm als eine Verirrung betrachtet? „Er intellectuirte die Erscheinungen, d. h. er „sah die sinnlichen Vorstellungen für verworrene Vor„stellungen der Dinge an sich an, die der Verstand „durch seine Begriffe von allem Fremdartigen reinigen „und deutlich machen müßte; daher er dann durch „diese Verstandesbegriffe etwas an sich unmittelbar und „außer dem Begriff zu erkennen glaubte.„ Versteht man dies so, Leibnitz habe die von uns sinnlich vorgestellte Dinge für keine vorgestellte, sondern für absolute Dinge schlechtweg gehalten, deren Vorstellung die Sinnen verwirren und der Verstand aufkläre, so daß also das, was der Verstand denke und denken müsse, die Beschaffenheit dieser absoluten Dinge anschaulich und nach ihrer absoluten Realität darstelle; so ist diese Beschuldigung ganz falsch. Nimmt man sie hingegen so, daß unserer sinnlichen Erkenntniß, die schon Denken

und sinnliches Vorstellen begreift, ein von dem Inhalt derselben verschiedenes absolutes Urbild entspreche, und daß uns die Sinnen den Ab- oder Ausdruck dieses Urbilds in seiner individuellen Wirklichkeit, im Bezug auf uns und also verworren, der Verstand hingegen nach seiner absoluten Möglichkeit und Allgemeinheit und also deutlich vorlege; so ist zwar diese Beschuldigung wahr, aber alsdann hat Kant mit gar nichts bewiesen, daß Leibnitz kein Recht zu dieser Voraussetzung hatte, oder daß er durch dieselbe eine sinnlich-wahre Erkenntniß ohne Sinnen zu haben oder erlangen zu können sich einbildete. Eine absolute Realität vindicirte er unserer Erkenntniß, und zum Character derselben machte er unser Denken und seine Gesetze, weil sonst kein anderer Character uns möglich, und doch ohne absolute Realität unsere Erkenntniß eine lügenhafte Täuschung und keine Erkenntniß ist; hingegen unterschied er diese absolute Realität gar wohl von der blos sinnlichen Wahrheit, deren Character gleichfalls nur Denken, aber unser sinnliches Denken ist. Diese beruhet darauf, daß wir etwas, das uns gegeben ist, vorstellen, und jene darauf, daß wir es auf ein Object beziehen. Ohne das erstere wäre nichts außer unserm Denken da, und ohne das letztere wäre es blos subjective, nicht auch objective da; folglich wird nur durch beides eine wirkliche objective Erkenntniß möglich, die, insofern sie ein wirkliches Ding darstellt, sinnlich, und insofern sie es als ein Ding an sich vorstellt, absolute wahr ist. Nun ist zwar dies alles nur für uns gültig, am Ende also lauter Vorstellung; aber dieses Vorstellen für ein leeres Schattenspiel zu halten, dazu haben wir schlechterdings keinen Grund; daher sah es denn auch Leibnitz für absolute-wahr an, und konnte es dafür ansehen, ohne das vorgestellte und erkannte Ding mit dem absoluten Urdinge, oder ein

Sin-

Sinnending mit einem bloßen Gedankending jemals zu verwechseln, und was blos von diesem gilt, auch auf jenes anzuwenden.

§. 200.

Da Leibnitz die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt betrachtete, und blos ihre Begriffe im Verstande verglich, ohne ihren transscendentalen Ort zu bemerken, so mußte er den Satz des nicht zu unterscheidenden auf die Sinnenwelt anwenden, und zu einem Naturgesetze machen, da er doch nur von Dingen überhaupt gilt, und eine blos-analytische Regel ist.

* * *

Anmerk. Leibnitz wendete das Principium indiscernibilium auch auf Erscheinungen an, und machte es zu einem Naturgesetze, da es doch blos von Dingen überhaupt und ihren Begriffen gilt; das heißt: den Satz, was sich schlechterdings nicht mehr unterscheiden läßt, das ist auch nicht unterschieden, sondern eins, hielt Leibnitz eben sowol für eine Bedingung der sinnlichen Vorstellungen oder der Erscheinungen, als des Denkens oder der Dinge überhaupt; denn was sich in der Erscheinung gar nicht mehr unterscheiden läßt, ist in der Erscheinung eben sowol eins, wie das, was sich im bloßen Denken nicht mehr unterscheiden läßt, im Denken eins ist. Und daran wird er wol nicht unrecht gethan haben. Nur alsdann hätte er gefehlt, wenn er behauptet hätte, Möglichkeit der Unterscheidung in der Erscheinung setze voraus, daß die Merkmale dieses Unterschieds erst durch bloße Begriffe gedacht werden. Auf ein Object muß er bezogen werden, dies ist klar,

sonst würden ja nicht verschiedene, sondern nur einerley erscheinendes Ding vorgestellt, aber deswegen können doch die Merkmale dieses Unterschieds gänzlich verschwinden, sobald man von der Erscheinung abstrahirt, eben deswegen, weil sie zur Erscheinung gehören. Leibnitz schloß also mit Recht: wenn zwey Dinge in der Erscheinung verschieden sind, so müssen sie auch als Dinge verschieden seyn; aber er behauptete nicht, daß dieser Unterschied durch unser bloßes Denken müsse angegeben werden können. Da nun aber alles, was erscheint, schon durch den Raum verschieden ist, so muß es auch als verschiedenes Ding gedacht werden, obgleich die Merkmale dieses Unterschieds nicht im Denken, sondern in der sinnlichen Vorstellung liegen, und da unserm Vorstellen ganz gewiß etwas absolutes entspricht, so sind die Dinge, die als das Urbild der Erscheinungen angesehen oder vorausgesetzt werden müssen, nicht eins, sondern viel, also einander nicht vollkommen gleich und ähnlich. Man sieht hieraus, daß Leibnitz etwas andres unter einem Naturgesetz versteht, als Kant; folglich beruht die ganze Anklage auf einem Wortstreit. Zwey Erscheinungen setzen zwey Dinge an sich voraus, dies ist ein Naturgesetz nach Leibnitz, denn er nimmt an, daß jede Erscheinung gegründet ist in einem Dinge an sich, dessen Ab- oder Ausdruck unser Vorstellen ist. Es ist aber kein Naturgesetz nach Kant, denn er geht eigentlich über unser Vorstellen nicht hinaus, ihm sind also Dinge an sich bloße Begriffe, Begriffe aber sind keine wirkliche Dinge, folglich werden auch durch Verschiedenheit der Erscheinungen keine verschiedene Dinge, sondern nur verschiedene d. h. mehrere Gedanken vorausgesetzt.

---

§. 201.

§. 201.

Den Grundsatz des realen Widerstreits kündigte zwar Leibnitz nicht als neues Naturgesetz an, aber er brauchte ihn doch zu neuen Behauptungen, und seine Schüler nahmen ihn ganz in ihr Lehrgebäude auf. Nach demselben sind alle Uebel nur Folgen der Einschränkung, und ein Ens Realissimum ist wohl möglich; da doch dieser Grundsatz weder in Ansehung der Natur die realen Widerstreit wirklich zeigt, noch in Ansehung eines Dinges an sich, das wir uns nicht vorstellen können, etwas bedeutet.

* * *

Anmerk. Man sollte glauben, Leibnitz und seine Schüler hätten so geschlossen: weil es niemals widersprechend ist, wenn wir ein Seyn überhaupt setzen, indem diesem nur das Nichtseyn widerspricht, durch die Position des Seyns aber kein Nichtseyn gesetzt wird, so ist alles bestimmte Seyn in einem Dinge gar wohl bey einander möglich, und kein Seyn, kein Reale kann dem andern in demselben Dinge Abbruch thun, oder es aufheben, sondern nur ein Nichtseyn kann dieses bewirken. Dies wäre nun freylich eine ziemlich schülermäßige Schlußart. Allein dies ist der Sinn jenes Grundsatzes gar nicht, sondern er will weiter nichts sagen, als, daß die Aufhebung einer Realität in einem Dinge nicht selbst eine Realität, sondern ein Mangel sey; und dieses gilt von Erscheinungen eben sowol, als von Dingen an sich, obgleich der Grund eines solchen Mangels gar wohl in einer Realität liegen kann. Die Uebel sind also Folgen der Schranken, das heißt, sie sind selber keine Realitäten, sondern ein Mangel derselben, denn durch dieselben wird etwas aufgehoben, nicht aber ge-

setzt, obgleich die Realität, die ausgeschlossen wird, durch das Beysammenseyn anderer Realitäten ausgeschlossen werden kann; und ein Ding, das alle Realitäten enthält, ist möglich eben dadurch, daß in demselben, weil und sofern es lauter Realitäten enthält, gar nichts aufgehoben wird. Dies sind nun freylich lauter analytische Sätze, die uns nur sagen, was in unserm Denken, nicht aber, was außer demselben wirklich ist; allein die synthetischen Grundsätze, die uns die Critik aufstellt, haben deswegen keinen Vorzug, denn auch sie sagen uns nur, was außer dem bloßen Denken nicht an sich, sondern nur in der sinnlichen Vorstellung da ist, und von dieser gilt jener Grundsatz eben sowol als von jenem. Daß aber hernach dieser Grundsatz auch absolute Wahrheit hat, dies beruht darauf, daß unser Vorstellen kein leeres Schattenspiel ist.

§. 202.

Aus eben diesem Grunde entsprangen auch die Leibnitzischen Monaden. Die Substanzen müssen etwas Inneres haben, dies Innere muß frey seyn von allen äußern Verhältnissen, sie müssen also einfach seyn, und ihr Zustand kann nur als ein Zustand der Vorstellungen gedacht werden; daher kann auch ihre Gemeinschaft kein physischer Einfluß, sondern muß eine durch eine dritte Ursache nach einer Idee bewirkte harmonische Entwicklung der Vorstellungen seyn — so schließt die Monadologie; allein dies alles gilt nur von den Begriffen der Substanzen, nicht von ihrer Erscheinung, und eben so wenig von Substanzen an sich, die wir gar nicht kennen.

Anmerk.

Anmerk. Dies alles würde Leibnitz gerne zugeben, und sagen: meine Monaden sollten auch nichts anders seyn, als eine Indication, daß der Erscheinung eben deswegen, weil sie auf ein Object bezogen wird, etwas entspricht, das wir zwar als den Grund und die Quelle dessen, was erscheint, mithin als Nichterscheinung denken, aber weiter nicht kennen, noch zu bestimmen im Stande sind, ungeachtet wir deswegen an seinem absoluten Daseyn eben so wenig, als daß es das an sich nicht ist, was erscheint, zu zweifeln Ursache haben. Alles übrige der Monadologie war wol so ernstlich nicht gemeint.

§. 203.

Endlich gründet sich auch der Leibnitzische Lehrbegriff von Raum und Zeit auf die Verwechselung der Verstandeswesen mit Sinnendingen; denn bey diesem Philosophen ist Raum die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und Zeit die dynamische Folge ihrer Zustände, und was beide eigenthümliches und von Dingen unabhängiges an sich zu haben scheinen, ist Verwirrung der Sinne. Dies ist nun wahr, wenn Raum und Zeit blos im Verstande vorgestellt werden, aber es gilt nicht von der Erscheinung, und doch will es Leibnitz auch für diese geltend machen, weil er Erscheinungen für Dinge an sich ansieht, sie sind aber nur Dinge in der Vorstellung, mithin ist auch Raum und Zeit nur Bestimmung der Dinge in der Vorstellung, nicht der Dinge an sich, die wir gar nicht kennen.

Anmerk. Raum und Zeit kann nicht erscheinen, das heißt, es können keine Dinge außer einander und nach einander vorgestellt werden, außer ihr Außereinanderseyn und Nacheinanderseyn werde auf ein Object bezogen, das heißt, als ein Außer- und Nacheinanderseyn der Dinge selbst, mithin als eine Gemeinschaft der Substanzen, und als eine dynamische Folge ihrer Zustände gedacht: allein dies Denken ist keine unmittelbare Vorstellung eines Dinges an sich und seiner Beschaffenheit, sondern ein bloßes Denken, bloße Begriffe, die nur alsdann realisirt werden, wenn wirkliche Dinge außer einander und nach einander durch dieses Denken und unter demselben in einer wirklichen Erkenntniß vorgestellt werden; mithin ist zwar dieses Denken eine Bedingung, Raum und Zeit in der Erscheinung auf ein Object zu beziehen, aber nicht Raum und Zeit selber, als ein Ding an sich, oder als die Bestimmung eines Dinges an sich, so daß diese Begriffe nur die deutliche, und das Außer- und Nacheinanderseyn die verworrene Darstellung einer und eben derselben absoluten Sache wäre; vielmehr sind jene Begriffe nur Gedankendinge, und Raum und Zeit nur Sinnendinge, die aber erst in Verbindung mit einander eine objective Erkenntniß ausmachen — — und dies sollte Leibnitz haben leugnen wollen, oder dies sollte seinen Lehrbegriff von Zeit und Raum umstoßen? Er wußte es freylich wol, daß Raum und Zeit ganz eigenthümliche Vorstellungen sind, verschieden von der Vorstellung einer dynamischen Gemeinschaft der Substanzen, und der Folge ihrer Zustände; er wußte es auch, daß durch die Begriffe einer solchen Gemeinschaft und Folge blos etwas gedacht, nicht aber außer dem Denken, an sich oder sinnlich, vorgestellt wird, und daß, wenn diese Begriffe sinnliche Wahrheit haben sollen, ein wirkliches Außer- und Nacheinanderseyn, mithin die Vorstellung von Raum und

Zeit

Zeit darunter subsumirt, und dadurch auf ein Object bezogen werden muß — aber eben deswegen, weil durch diese Beziehung der Erscheinungen im Raum und in der Zeit auf ein Object eine dynamische Gemeinschaft und Folge wirklich gedacht wird, und Leibnitz mit allen vernünftigen Menschen annahm, daß unsere Erkenntniß keine Täuschung ist, so behauptete er, daß wirkliche absolute Dinge an sich daseyn, und in solchen Verhältnissen stehen, wodurch in uns diese Begriffe, und vermittelst derselben Erscheinungen im Raum und in der Zeit als objective Erkenntniß erzeugt werden. Das alles mag nun Kant nicht annehmen, nur muß er sich nicht einbilden, diese Voraussetzung dadurch zu widerlegen, daß er zeigt, es könne ihr keine sinnliche Realität verschafft werden, indem eine dynamische Gemeinschaft der Substanzen, und eine dynamische Folge ihrer Zustände ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit bloße (sinnlich-) leere Begriffe, und in Verknüpfung mit diesen zwar Bedingungen wirklicher Dinge, aber nur in der Erscheinung, also nur solcher Dinge sey, die nur in unserer Vorstellung eine Wirklichkeit haben. Das wußte man schon lange, ob man es gleich nicht so ausdrückte; aber es läßt die Frage, ob unserer Erkenntniß etwas an sich entspreche, völlig unberührt.

§. 204.

Diese ganze Critik lehrt uns, daß Vergleichung der Dinge im Verstande sich nicht anwenden läßt auf Erscheinungen, also auch keine Vergleichung ist, die objective Gültigkeit, sondern nur logische Wahrheit hat; denn als Verstandeswesen sind die Dinge nur Begriffe von Dingen an sich, und nicht diese Dinge selber, oder

ihre Bedingungen; wirkliche Dinge hingegen erfordern sinnliche Bedingungen, die jene Anwendung einschränken, mithin hat sie weder sinnliche, noch eine andere anschauliche, sondern blos eine logische denkbare Realität, die man fälschlich für objective Wahrheit ansieht, wenn man Erscheinungen für Dinge an sich selbst hält, die durch die Verstandesbegriffe deutlich vorgestellt werden, indem die Sinnen ihre Vorstellung verwirren.

* * *

Anmerk. Gegen dieses Resultat, das immer auf den alten Satz zurückkommt, daß alles zunächst nur unsere Vorstellung, und kein Ding an sich ist, habe ich gar nichts, als daß kein Leibnitz und kein Locke dieses jemals bestritten haben, aber daß auch ihre Lehrbegriffe dadurch ganz und gar nicht umgestoßen werden. Unser Denken, und was es enthält, ist nur Vorstellung, ohne einen wirklichen Inhalt ist das Vorstellen leer, aber durch einen Inhalt wird es doch nur das Vorstellen eines Inhalts in der Vorstellung; wir können also nie mehr sagen, als, dies und das liegt in unserm Vorstellen, wenn es leer ist, und dies, wenn es etwas Wirkliches darstellt; allein im erstern Fall wird nur etwas gedacht, und im andern zugleich sinnlich vorgestellt; das sinnliche Vorstellen muß also mehr enthalten, als das leere Vorstellen, hingegen ist beides doch nur Vorstellung, nur von verschiedener Art, also immer nur etwas für uns, und eigentlich an sich nichts. Werden wir denn nun aber dadurch gehindert, etwas vorauszusetzen, dem alles dies Vorstellen wirklich entspricht, ob wir es gleich eben deswegen, weil es ganz etwas andres als Vorstellung ist, und für uns nur Vorstellung etwas ist, nicht zeigen, nicht darstellen können? Nimmt man aber einmal dieses an, so wäre es lächerlich, jedesmal,

desmal, so oft wir von unserer Erkenntniß reden, hinzuzusetzen, daß das Erkannte eigentlich nur in der Erkenntniß und nicht an sich dasey, hingegen auf ein Ding an sich als seinen Grund und Quelle hinweise; denn so versteht es sich von selbst, wenn wir unsere Erkenntniß auf Dinge an sich anwenden.

---

§. 205.

Die Ursache aber, warum man dennoch diese Anwendung machte, beruhete darauf, daß man den Grundsatz, was einem allgemeinen Begriff zukommt oder widerspricht, das muß auch den darunter enthaltenen besondern Begriffen zukommen oder widersprechen, so gebrauchte, als ob er erlaubte, das, was in einem allgemeinen Begriff nicht enthalten ist, auch von den besondern zu leugnen. Daher kam es denn, daß man keine Verschiedenheit in den Dingen selbst zu finden glaubte, wenn man im Begriffe keine fand, keinen Widerstreit der Realität im Dinge selbst, weil im Begriffe keiner stattfindet, ein Inneres, weil ohne dasselbe kein Ding gedacht werden kann, und endlich innere Verhältnisse der Dinge, weil sonst keine Verhältnisse überhaupt gedacht werden können — da doch ohne sinnliche Bedingungen dies alles bloße Gedanken ohne objective Gültigkeit sind, und durch sinnliche Bedingungen etwas hinzukommt, was außer dem Begriff eine Verschiedenheit und einen realen Widerstreit erzeugt, und alles Innere der Substanzen und ihrer Verhältnisse in lauter äußerliche Verhältnisse verwandelt.

Anmerk.

Anmerk. Ich bewundere in der That die Geschicklichkeit, womit unser Philosoph sein System überall so genau zusammenknüpft, und aus lauter identischen Sätzen ein Gebäude aufführt, das dem Ansehen nach auf den Ruinen aller andern metaphysischen Systeme ruht, und doch außer der äußerlichen Verblendung alles in dem vorigen Zustand läßt. Hätte Leibnitz wirklich so geschlossen, wie er bisher beschuldigt wurde, so hätte er freylich große Fehler begangen; denn er hätte alsdann das, was doch nur Vorstellung ist, zu einem absoluten Dinge gemacht, und sich eingebildet, was unser Denken enthalte oder nicht enthalte, das sey etwas an sich und nicht blos etwas in unserm Denken. Allein die Beschuldigung ist falsch. Er wendete zwar den Grundsatz des nicht zu unterscheidenden und den des realen Widerstreits, wenn man will, auf die Erscheinungen an, und sprach von einem Innern der Substanzen in der Erscheinung und ihrer Verhältnisse — insofern nemlich die Erscheinungen auf Dinge an sich als auf ihre ursprüngliche Quellen bezogen werden, aber nicht insofern sie Erscheinungen sind. Er schloß also nicht, weil ich Dinge, deren bloße Begriffe keinen Unterschied enthalten, nicht mehr unterscheiden kann, so müssen sie auch in der Erscheinung eins seyn, oder weil ich nichts Widersprechendes denke, wenn ich lauter Seyn in einem Dinge setze, so kann auch in der Erscheinung kein Widerstreit der Realitäten stattfinden, oder weil ich kein Ding ohne ein Inneres, und keine Verhältnisse der Dinge ohne innere Gemeinschaft ꝛc. denken kann, so muß dies alles selbst auch erscheinen, oder in dem, was erscheint, nicht blos gedacht, sondern auch außer dem Denken wirklich daseyn und angeschaut werden — sondern er schloß vielmehr so: weil ich Erscheinungen auf Dinge an sich beziehen muß, und Dinge an sich so gedacht werden müssen, mein Denken aber kein leeres

täu-

täuschendes Spiel seyn kann, so muß ich annehmen, daß demselben etwas in der absoluten Wirklichkeit entspricht. Wo also mehrere Erscheinungen sind, da müssen auch mehrere Dinge gedacht werden, folglich an sich und außer meinem Denken ein Grund dieser Mehrheit vorhanden seyn; wo ein Nichtseyn erscheint, da muß es als ein Nichtseyn in einem Dinge gedacht werden, und also ein entsprechender absoluter Grund an sich hierzu vorhanden seyn, u. s. w. Nun wäre es aber affectirt, immer in einer solchen gedehnten Sprache zu reden, daher sagt man kürzer und besser so: Mehrere Erscheinungen sind mehrere Dinge, ein Widerstreit in ihnen ist eine Negation und keine Realität an sich, in den Erscheinungen ist ein Inneres, das nicht Erscheinung ist, u. s. w. kurz, man spricht von Dingen an sich, weil die Erscheinungen darauf hinweisen, ob man gleich wol weiß, daß, da alles zunächst nur Vorstellung in uns ist, auch diese Dinge von uns nur gedacht und zwar nur als das entsprechende Etwas, das der Grund der Erscheinung ist, gedacht werden; auf diese Art aber kommt man zuletzt mit unserm Philosophen wieder zusammen, indem er am Ende eben dieses behauptet. Dinge, sagt er, die durch reine Categorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, sind unmöglich, d. h. was wir blos denken, ohne wirkliche oder mögliche Darstellung außer dem Denken, das wird durch dies Denken nicht außer demselben dargestellt; ein Etwas hingegen überhaupt als Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung ist uns zwar völlig unbekannt, wir wissen nicht, ob es möglich oder unmöglich ist, aber denken müssen wir es doch noch vor allen wirklichen Vorstellungen, um denselben ein Object zu bestimmen; ohne sinnliche Anschauung ist der Begriff dieses Etwas ganz leer, und erst durch jene bekommt er einen Inhalt,

wir

wir können ihn aber doch in abstracto von diesem Inhalt unterscheiden, und bereden uns alsdann einzusehen, was es als Object an sich ist, ob es gleich alsdann nur die Form, ein Object zu denken, ist, die durch sinnliche Anschauung erst objective Realität bekommt. Demnach begrenzt der Verstand durch seine Begriffe die Sinnlichkeit, ohne deswegen sein eigenes Feld zu erweitern, indem er jene auf Dinge an sich bezieht, diese Dinge aber selbst nur problematisch aufstellt, ohne diese Begriffe anders als in der Erfahrung zu realisiren. In der That, so neu auch immer diese Sprache klingt, so enthält sie doch nichts anders, als eine bloße Zergliederung unserer Erkenntniß, insofern diese einen wirklichen Sachinhalt außer ihr hat, oder auf ein Object außer ihr sich bezieht. Ohne einen solchen Inhalt bleibt doch immer noch unser Erkennen als das Denken eines Objects übrig, aber dies Denken stellt noch nichts außer demselben dar, es muß also eine wirkliche Darstellung dazu kommen, die durch die Subsumtion unter jenes Denken zu einer objectiven Erkenntniß wird; oder ein wirkliches Ding für uns ist nur alsdann möglich, wenn in unserer Vorstellung etwas als ein Ding an sich da ist, aber dies ist es nur in unserer Vorstellung; ob es nun absolute da ist, und wie es absolute da ist, das liegt nicht in der Vorstellung selbst; wir wissen nur, daß wir es uns so vorstellen, und so vorstellen müssen, wie wir es vorstellen, um es in der Vorstellung zu haben, aber wir wissen nicht auf eben die Art, daß es an sich so seyn muß. Wenn wir dieses annehmen, so geschieht es deswegen, weil sonst unsere ganze Erkenntniß eine bloße Illusion wäre. Dies ist nun freylich kein objectiver Grund, aber deswegen zu unserer Ueberzeugung eben so hinlänglich, als ob er ganz objectiv wäre, und mit Kants objectiver Gültigkeit

läßt

läßt es sich gar nicht vergleichen, indem diese nichts anders, als das bloße idem per idem ist: nur in den Sinnen ist Sinnenwahrheit möglich.

---

pag. 346 — 349.

Anmerk. Die Bestimmung des Nichts durch die Categorien ist eine bloße Spielerey ohne Nutzen, daher wollen wir blos die Zweydeutigkeit bemerken, die bey dem Gebrauch der Ausdrücke Möglich und Unmöglich auch hier, wie sonsten, angetroffen wird. „Intelligible Gegenstände durch reine Categorien ohne „sinnliches Schema sind unmöglich, d. h. nicht sinnlich darstellbar; Gegenstände einer nicht sinnlichen „Anschauung sind weder möglich noch unmöglich, d. h. „sie sind nicht sinnlich-darstellbar, also nicht sinnlich „möglich, also sinnlich unmöglich, ihre nicht-Existenz „ist aber auch nicht sinnlich darstellbar, also nicht sinnlich-möglich, also ihre Existenz nicht sinnlich-unmöglich.„ Dies heißt nun etwas ganz andres als das vorige. Ihre Existenz ist nicht sinnlich-möglich, dies bedeutete dort, kann nicht wahrgenommen werden; ihre Existenz ist nicht sinnlich-unmöglich, dies bedeutet hier, weil ihre Existenz nicht wahrgenommen werden kann, aber auch ihre nicht-Existenz nicht, so ist zwar ihre Existenz und ihre nicht-Existenz sinnlich-, aber nicht absolute-unmöglich; allein absolute Möglichkeit und Unmöglichkeit kann ja nie objective vorgestellt werden, ist also für uns, wenn von Dingen die Rede ist, nichts. „Ein leerer Begriff ohne Gegenstand gehört nicht unter die Möglichkeiten, aber „auch nicht unter die Unmöglichkeiten;„ allein in dem Sinn, in welchem er nicht möglich ist, ist er doch

wol

wol auch unmöglich. „Leerer Gegenstand ohne Be„griff ist der Möglichkeit entgegengesetzt —„ ist denn aber nicht auch leerer Gegenstand eines Begriffs, und leere Anschauung ohne Gegenstand, und leerer Begriff ohne Gegenstand, der Möglichkeit im Kantischen Sinn entgegengesetzt? denn da ist nichts möglich, als was wirklich erscheinen kann, leere Begriffe aber, leere Gegenstände, leere Anschauungen können als solche nicht wirklich erscheinen. Ob wol gründliche Philosophie durch eine solche Sprachverwirrung gewinnt? Warum sagt man nicht lieber, ohne allen Bezug auf Dinge, die ja doch immer nur Dinge in unserer Vorstellung sind: Möglich in Absicht auf unser ganzes Erkenntnißvermögen ist, was sich denken und sinnlich vorstellen läßt, unmöglich das Gegentheil; möglich im Denken allein, was sich allein denken läßt, unmöglich, was sich allein nicht denken läßt; möglich in den Sinnen allein, was sich in den Sinnen allein vorstellen läßt, unmöglich wieder das Gegentheil. Was gewinnt man aber damit? Es ist wieder nur Zergliederung unserer Erkenntniß, die uns zwar nur lehrt, was unsere Erkenntniß enthält, aber doch auch nicht verbietet, das, was unsere Erkenntniß enthält, und so, wie sie es enthält, für wahr an sich anzunehmen.

Trans-

Transscendentale Logik.

Zweyte Abtheilung.

Transscendentale Dialectik.

Einleitung.

I. Transscendentaler Schein. p. 349 — 355.

§. 206.

Schein ist nicht Wahrscheinlichkeit, denn Wahrscheinlichkeit ist nur unvollständige Erkenntniß der Wahrheit; Schein ist aber auch nicht Erscheinung, denn die Sinnen irren nicht, weil sie nicht urtheilen, Wahrheit aber und Irrthum, folglich auch der Schein, sind nur im Urtheile.

§. 207.

Keine Kraft der Natur kann von sich selbst von ihren Gesetzen abweichen, also auch der Verstand nicht; Erkenntniß, die den Verstandesgesetzen gemäß ist, ist Wahrheit; also ist auch im Verstande kein Irrthum möglich, ohne Einfluß einer andern Kraft, nemlich, da wir außer Verstand und Sinnlichkeit keine andere Erkenntnißquellen haben, — der Sinnlichkeit.

§. 208.

Schein innerhalb der Erfahrung ist empirisch, Schein über alle mögliche Erfahrung hinaus, transscendental — er besteht in dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes über die Grenzen der Erfahrung.

§. 209.

Die Grundsätze des reinen Verstandes haben nur einen empirischen, keinen transscendentalen Gebrauch, sie sind also nur innerhalb der Erfahrung gültig, immanent; Grundsätze, die uns gebieten, über diese Grenzen hinauszugehen, sind transscendent.

§. 210.

Diese Grundsätze spiegeln uns Dinge vor, zu denen wir doch nie gelangen können, sie täuschen uns also durch den Schein einer objectiven Gültigkeit, sie liegen aber in der Vernunft als Grundregeln ihres subjectiven Gebrauchs, daher ist dieser Schein unvermeidlich, ob er gleich entdeckt und also unschädlich gemacht werden kann, denn er ist natürlich.

§. 211.

Diesen unvermeidlichen Schein der Vernunft aufzudecken, und seinen Betrug zu verhindern, ist das Geschäfft der transscendentalen Dialectik.

* * *

Anmerk. Man hat immer angenommen, daß nur unsere Sinnenvorstellungen Schein seyn, hingegen die Vernunfterkenntniß Wahrheit enthalte; unser Philosoph kehrt es um, und sagt, Sinnen haben weder Irrthum noch Wahrheit, also auch keinen Schein, dieser findet nur im Verstandesurtheil statt, und auch hier nicht anders, als durch unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit, wodurch jener verleitet wird, von seinen Gesetzen abzuweichen, und entweder in der Verknüpfung der Erscheinungen selbst zu irren, oder über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinauszugehen, und Gegenstände

zu

zu erträumen, wo keine sind. Dies letztere thut die Vernunft, indem sie das, was ihr zur Verknüpfung gewisser Begriffe nothwendig ist, für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst halten muß, folglich ist nur in der Erfahrung Wahrheit möglich, und die eigentliche reine Vernunfterkenntniß ist lauter Schein. Dies fällt nun freylich auf, wenn man gerade da, wo sich zuletzt alle unsere Erkenntniß endigen muß, lauter Täuschung und Blendwerk antreffen, und die Vernunft, diese höchste ja einzige Lehrmeisterin des Menschen, als eine elende Gauklerin betrachten soll; allein wir werden bald sehen, daß es so gar böse nicht gemeint ist. Unsere Sinnen liefern den Stoff aller Erkenntniß, und der Verstand bearbeitet ihn, und macht ihn durch sein Denken zu einer objectiven Erkenntniß, d. h. zu einer Erkenntniß, die sich auf wirkliche Gegenstände, nicht auf bloße subjective Vorstellungen bezieht, also wirkliche Dinge darstellt. Nennt man nun eine solche Erkenntniß wahr, weil sie etwas, das nicht nur als Vorstellung, sondern als Ding außer ihr erscheint, darstellt, so ist es freylich gar wohl begreiflich, daß nur in einer solchen Verknüpfung der Sinnen und des Verstandes, oder des objectiven Denkens, Wahrheit, d. i. eine ein Object darstellende Erkenntniß, und außer ihr keine Wahrheit möglich ist; aber eben so natürlich ist es auch, daß das, was hier vorgestellt wird, wenn es gleich als ein Ding erscheint, doch nur ein vorgestelltes und kein absolutes Ding an sich ist; soll es nun dennoch nicht als Vorstellung, sondern als Ding erscheinen, so muß das Erscheinende, was eigentlich nur Vorstellung ist, auf ein Ding, das nicht Vorstellung ist, bezogen, oder als ein Ding an sich gedacht werden; wenn wir es aber gleich so denken müssen, so ist es doch kein solches Ding, sondern immer nur ein gedachtes, von uns vorgestelltes Ding, und die Bedin-

gungen, worauf das Denken eines solchen Dinges beruht, sind Bedingungen nicht eines Dinges an sich, sondern nur des Denkens eines Dinges an sich, hingegen scheint es so, und muß so scheinen, als ob wir das Ding selber vorstellten, weil sonst das Erscheinende blos als in uns und nicht als in einem Object gegründet vorgestellt würde. Mit einem Wort: Wenn uns etwas erscheinen soll, so muß es nothwendig so gedacht werden, als ob es nicht blos Vorstellung, sondern ein Ding an sich und außer unserer Vorstellung absolute dawäre; aber es ist deswegen doch kein wirkliches Ding an sich, sondern immer nur in unserer Vorstellung. Setzen wir also voraus, daß es dennoch ein Ding an sich sey und seyn müsse, so ist dies ein bloßer täuschender Schein, ob es gleich wahr und nothwendig ist, daß es als ein Ding an sich uns erscheint und erscheinen muß. Nach dieser Erklärung hat nun die Sache gar keine Schwierigkeit mehr, sie hindert uns aber auch nicht, diesen Schein der Wahrheit selber vorzuziehen, und jene Voraussetzung zwar nicht in dem Sinn, als ob das von uns erkannte selbsten ein Ding an sich wäre, aber doch in dem Sinn, daß ein solches absolutes Ding dem Erkannten entspreche, gelten zu lassen. Nur im erstern Verstande ist die Voraussetzung Täuschung, aber nicht im andern, sie liegt aber auch nur in diesem und nicht in jenem Sinn in unserer Vernunft, denn nicht die numerische und absolute Identität der von uns vorgestellten Dinge mit den Dingen an sich, sondern nur das Verhältniß, wornach Dinge an sich unserer Real-Erkenntniß entsprechen, postulirt die wohlverstandene Vernunft.

II. Rei-

II. Reine Vernunft — Sitz des transscendentalen Scheins.

A. Vernunft überhaupt. pag. 355 — 359.

§. 212.

Man hat Vernunft bisher in der Logik als das Vermögen, mittelbar zu schließen, erklärt; dadurch wird nun zwar ihr logischer Gebrauch eingesehen; da es aber auch einen realen Gebrauch derselben giebt, in welchem sie ein transscendentales Vermögen ist, so muß ein höherer Begriff, der beide Vermögen befaßt, für ihre Erklärung gesucht werden, da denn, so wie beym Verstande, der logische Gebrauch den Schlüssel zu dem transscendentalen Begriff an die Hand geben wird.

§. 213.

Dieser höhere Begriff ist dieser: sie ist, wie der Verstand das Vermögen der Regeln, eben so das Vermögen der Principien.

§. 214.

Gemeiniglich heißt jedes allgemeines Erkenntniß, das in einem Schluß als Obersatz, mithin als ein Princip gebraucht werden kann, ein Princip; es ist aber nur alsdann ein Princip, wenn es ein allgemeines Erkenntniß nach bloßen Begriffen, also seinem eigenen Ursprung nach ein Princip ist, jenes ist immer nicht an sich allgemein, also nur ein comparatives Princip.

§. 215.

Mithin ist Erkenntniß aus Principien eine Erkenntniß des Besondern im Allgemeinen durch Begriffe.

§. 216.

Die Grundsätze des Verstandes sind zwar allgemeine Sätze a priori, also mögliche Obersätze in einem Vernunftschluß; also Principien — ihrem möglichen Gebrauch, aber nicht ihrem Ursprung nach — denn sie sind keine synthetische Erkenntnisse aus bloßen Begriffen, und nur diese sind eigentliche Principien.

§. 217.

Wie nun die Natur der Dinge unter Principien stehen solle, ist zwar etwas sehr widersinniges; es mag aber seyn, wie es will, so ist doch Erkenntniß aus Principien (Vernunfterkenntniß) verschieden von bloßer Verstandeserkenntniß.

§. 218.

So wie nemlich der Verstand durch seine Regeln den Erscheinungen Einheit in einer möglichen Erfahrung giebt, so giebt die Vernunft den Verstandesbegriffen durch ihre Principien Einheit über alle mögliche Erfahrung, ist also von einer ganz andern Art als jene.

* * *

Anmerk. Abermalen eine ganz neue, noch nie gehörte Sprache, wir wollen sehen, was sie uns neues und merkwürdiges lehrt! Vernunft, als ein logisches und als ein transscendentales Vermögen, in ihrem logischen und realen Gebrauch — — man sollte beynahe denken, wir hätten mehrere — nicht Eine Vernunft, und doch ist dies alles weiter nichts, als eine vielleicht nicht gar wichtige Abstraction. Wir leiten eine Erkenntniß aus der Vernunft her, entweder blos nach ihrer Form, oder nach ihrem Inhalt; im erstern Fall ist die Erkenntniß nicht an sich selbst, sondern nur

nach

nach ihrer Verbindung vernünftig, oder aus der Vernunft entsprungen, im andern ist sie an sich selbst ursprünglich und absolute vernünftig, oder aus der Vernunft selber erzeugt. Jenes ist ihr logischer, dieses ihr realer Gebrauch, nach welchem sie ein transscendentales Vermögen, d. h. selbst die Quelle gewisser Begriffe und Grundsätze ist. Der Begriff, der beides befaßt, sowol das logische, als das transscendentale Vermögen, Vernunft sowol in der Verknüpfung, als in dem Inhalt einer Erkenntniß, ist der eines Princips, oder des Allgemeinen, insofern aus dem Begriff desselben das Besondere erkannt werden kann, denn eine solche Erkenntniß ist jedesmal eine Vernunfterkenntniß, nur der Form nach, wenn das Allgemeine nur comparativ-allgemein ist (ein comparatives Princip), oder dem Inhalt und Ursprung nach, wenn es an sich und schlechterdings allgemein, mithin aus der Vernunft selbst entsprungen ist (ein ursprüngliches Vernunftprincip). Was heißt nun dies alles in unserer gewöhnlichen Sprache? Wir treffen in unserer Erkenntniß etwas an, das wir Vernunft nennen; dieses bestehet darinnen, daß wir das Besondere allezeit aus dem Allgemeinen ableiten, dies ist Factum. Allgemeinheit also ist die Form, oder das Wesen der Vernunft überhaupt; daher ist alles vernünftig, was in einer Erkenntniß allgemein ist, und insofern es allgemein ist, insofern ist es auch aus der Vernunft entsprungen, d. h. durch Vernunft ist es erst möglich. Allein diese Allgemeinheit kann blos auf unser Denken und Erkennen gehen, es kann nur allgemein seyn in unserm Vorstellen, alsdann ist es blos eine comparative Allgemeinheit, keine Allgemeinheit in der Sache selbst, die wir erkennen, und so ist denn zwar diese Art des Erkennens, aber nicht das Erkannte selbst durch Vernunft möglich, d. h. es ist blos allgemein und also vernünftig der Form, nicht der Materie

nach, nur für uns, in einer gewissen Rücksicht, nicht an sich selbst. Die Allgemeinheit kann sich aber auch beziehen auf das Erkannte selbst, nicht blos auf unser Erkennen; alsdann ist diese Allgemeinheit real, eine Allgemeinheit an sich, nicht blos für uns, oder in gewisser Rücksicht, sondern schlechthin, und also die Sache selbst an sich vernünftig, durch Vernunft möglich, mithin aus ihr entsprungen, denn sonst wäre ja die Allgemeinheit nicht reale Allgemeinheit an sich, sondern nur in Rücksicht auf das, worauf sie sich als auf ihren Sitz oder Ursprung bezöge. Da nun, wenn nicht blos von der Form, sondern dem Inhalt einer Erkenntniß die Rede ist, oder wenn wir unser Erkennen nicht sowol als bloße Function unseres subjectiven Vermögens, sondern vielmehr als Quelle einer realen Erkenntniß betrachten, der Verstand zwar a priori, mithin allgemein, auf Dinge geht, und eine objective Bedeutung hat, aber nur auf Dinge in der Erscheinung, nicht auf Dinge an sich, indem durch unser objectives Denken nur die Vorstellung eines uns in den Sinnen gegebenen Dinges möglich ist; so ist es freylich sehr natürlich, daß diese Allgemeinheit seiner Begriffe und Grundsätze, eben weil sie nicht auf Dinge an sich gehen, keine absolute Allgemeinheit an sich, sondern nur eine comparative Allgemeinheit, mithin auch kein Product des realen, sondern nur des logischen Vernunftgebrauchs ist. Soll also eine absolute Allgemeinheit, die sich auf Dinge an sich selbst bezieht, stattfinden, so muß sie allein durch Vernunft möglich seyn, denn nur ihre Begriffe und Grundsätze haben eine absolute Allgemeinheit an sich, und können und müssen in ihrem realen Gebrauch auf Dinge an sich gehen. Dies ist nun alles unumstößlich wahr und gewiß, denn es ist wieder nur Analyse unseres Erkennens, und dessen, was es enthält, mithin am Ende idem per idem, denn es sagt weiter nichts als —

daß

daß wir keine Erscheinung objective vorstellen können, ohne sie auf ein Ding, das dieser Erscheinung zum Object dient, zu beziehen, diese Beziehung aber ist nicht möglich ohne den Begriff eines solchen Dinges, das in der Erscheinung erst realisirt werden muß, ein solcher Begriff aber setzt den eines Dinges überhaupt, oder eines absoluten Dinges voraus, ein Ding an sich aber kann nicht sinnlich, oder außer dem Begriff dargestellt werden, sonst wäre es kein Ding an sich, sondern immer nur eine Erscheinung; mithin ist zwar der Begriff eines Dinges an sich nothwendig, um ein Ding als Object der Erscheinung zu denken, und ein Ding muß als Object der Erscheinung gedacht werden, um die Erscheinung objective vorzustellen: Allein, deswegen ist die Erscheinung dennoch kein Ding an sich, sondern nur ein Ding in der Erscheinung, ob sie gleich, weil sie so gedacht wird, ein Ding an sich zu seyn scheint. Dies ist es, was Kant mit seiner dreyfachen Erkenntnißquelle (Vernunft, Verstand, und Sinnlichkeit), mit ihrem Verhältniß gegen einander, und mit der Wahrheit des Verstandes in Verknüpfung mit den Sinnen, und endlich mit dem dialectischen Schein der reinen Vernunft sagen will. Wir können alles zugeben, nur folgt nicht daraus, daß, da die Dinge an sich, die wir denken, keine sinnliche Realität, und also in unserm wirklichen Erkennen gar keine Realität außer unserm Denken haben, daß auch unser Denken selbst keine Realität hat, d. h. daß uns unser Denken solcher Dinge, weil es gar nichts Willkührliches oder Erdichtetes, sondern etwas Nothwendiges ist, keinen hinlänglichen Grund giebt, nicht diese gedachte Dinge selbst, denn diese sind immer nur Gedanken, als Dinge an sich anzusehen, dies verlangt unsere wohlverstandene Vernunft nicht, aber doch absolute Dinge vorauszusetzen, die unserm Denken und den gedachten Dingen als Urbilder entsprechen.

B. Logischer Vernunftgebrauch. p. 359 — 361.

§. 219.

Der Vernunftschluß wird der unmittelbaren Erkenntniß entgegengesetzt, bey dieser ist zwar auch eine Schlußfolge, sie liegt aber in dem zum Grunde gelegten Urtheil so, daß es keiner dritten Vorstellung bedarf, bey jenem hingegen muß die Verknüpfung der Schlußfolge mit dem ersten Urtheil durch ein drittes geschehen.

§. 220.

In jedem Vernunftschlusse wird also zuerst eine Regel gedacht (major), unter die Bedingung der Regel wird hernach ein Erkenntniß subsumirt (minor), und endlich das Erkenntniß bestimmt durch das Prädicat der Regel.

§. 221.

Demnach sucht die Vernunft durch das Schließen Einheit der Verstandes-Erkenntniß zu bewirken, indem der Schlußsatz gefolgert wird aus einer Regel, die außer dem Object desselben auch für andere Gegenstände gilt.

* * *

Anmerk. Hierüber sind keine Erläuterungen nöthig, es ist der Satz, daß in einem jeden Vernunftschluß das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe, nicht durch Anschauungen, erkannt wird. Dieses nun giebt den Schlüssel zur Einsicht

C. des Gebrauchs der reinen Vernunft. pag. 362 — 366.

§. 222.

§. 222.

Vernunft in ihrem logischen Gebrauch fordert zwar Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien, aber nur für unsere Verstandes-Erkenntnisse, als ein subjectives Gesetz der Haushaltung desselben, nicht als ein objectivgültiges Gesetz.

§. 223.

Vernunft an sich in ihrem realen Gebrauch enthält a priori Begriffe und Grundsätze in sich, wodurch sie sich auf Gegenstände bezieht, und von ihnen selbst eine solche Einhelligkeit fordert; es fragt sich also, ob sie objective Gültigkeit gebe.

§. 224.

Nach ihrem formalen und logischen Verfahren in Vernunftschlüssen muß sie, wenn sie auf Gegenstände geht, sich auf den Verstand und dessen Urtheile, nicht aber auf die Gegenstände selbst und ihre Anschauung unmittelbar beziehen — Ihre Einheit ist also nicht Einheit möglicher Erfahrung.

§. 225.

Vernunft-Einheit im logischen Gebrauch ist möglich durch das Unbedingte der Erkenntniß, Vernunft-Einheit im realen Gebrauch ist möglich durch das Unbedingte im Object, und beruhet also auf dem Princip, mit dem Bedingten sey auch das Unbedingte gegeben.

§. 226.

Dieser Grundsatz ist synthetisch, denn das Bedingte bezieht sich nicht analytisch auf das Unbedingte.

§. 227.

§. 227.

Er geht aber zugleich über alle Erfahrung hinaus, weil alle Erfahrung bedingt ist, und ist deswegen mit allem, was daraus folgt, transscendent.

§. 228.

Ob nun dieses höchste Vernunft-Princip blos eine subjective Maxime, oder ein objectivgültiger Grundsatz sey, dies soll jetzt den Inhalt der transscendentalen Dialectik selber ausmachen.

* * *

Anmerk. Nach den Bemerkungen, die wir über Litt. A. gemacht haben, können wir diese vorläufige Erläuterungen des reinen Vernunftgebrauchs leicht verstehen, und die Frage über ihre objective Gültigkeit, ohne erst die folgende Untersuchung abzuwarten, zum voraus entscheiden. Unsere Erkenntniß, als bloße Erkenntniß ohne Inhalt, ist vernünftig, wenn sie auf Schlüssen beruht; sie beruht auf Schlüssen, wenn das Besondere aus dem Allgemeinen fließt, und dieses ist möglich, wenn das Besondere im Allgemeinen enthalten ist. Dadurch aber wird für den Inhalt dieser Erkenntniß noch nichts bewiesen, es gilt dies alles nur von unserer Erkenntniß als unserm subjectiven Eigenthum; hingegen folgt von selbst daraus, daß unsere Erkenntniß, insofern sie einen Inhalt hat, und auf Objecte sich bezieht, vernünftig ist, wenn sich das, was zur Form der Vernunft gehört, auf den Inhalt oder die Objecte selbst bezieht. Form der Vernunft ist absolute Allgemeinheit, oder das Unbedingte, insofern es alles Bedingte befaßt; mithin müssen alle Gegenstände unserer Erkenntniß aus dem Unbedingten entspringen; das Unbedingte selbst aber kann nicht entspringen, also auch kein Gegenstand der wirklichen Erkenntniß seyn, folglich müs-

müssen wir zwar alle Gegenstände der Erkenntniß auf Dinge an sich beziehen, aber sie sind deswegen keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, Dinge an sich scheinen sie zu seyn, Erscheinungen sind sie wirklich; dies ist Kants dialectischer Schein; er ist freylich unvermeidlich, wenn unsere Erkenntniß als eine objective Erkenntniß vernünftig seyn soll, aber die Vernunft erzeugt ihn nicht schlechterdings aus sich selbst, eben deswegen haben wir auch keinen Grund, ihn für bloßes Blendwerk zu halten, vielmehr ist seine Realität eben so zuverlässig für uns, als die Realität der Erscheinungen, indem uns die Vernunft selber belehrt, daß dieser Schein nur alsdann trügt, wenn er mißverstanden wird, wenn die gedachten Dinge an sich mit den erscheinenden für eins gehalten, aber nicht, wenn sie blos im Verhältniß gegen einander, und jene als Indicationen dessen, was der Erscheinung wirklich zum Grunde liegt, angesehen werden.

Transscendentale Dialectik.

Erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

pag. 366 — 368.

§. 229.

Verstandesbegriffe sind zwar a priori, sie enthalten aber nichts, als die Einheit der Reflexion über Erscheinungen, insofern diese nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtseyn gehören sollen, sie werden also, da sie Erkenntniß von Gegenständen erst möglich machen, von keinen andern objectiven Begriffen geschlossen, haben aber eben deswegen auch nur in einer möglichen Erfahrung objective Gültigkeit.

Anmerk.

Anmerk. Was uns erscheint, das setzt, wenn es nicht blos subjective, als Vorstellung, sondern objective, als Ding, gelten soll, den Begriff eines Gegenstands, auf den es sich bezieht, voraus; dieser Begriff kann nicht erst aus der Erfahrung, oder der wirklichen Wahrnehmung der Erscheinung entsprungen seyn, denn durch ihn wird das Bewußtseyn der Erscheinung erst möglich, er geht also vor demselben und also vor aller Erfahrung vorher, aber nur als Begriff eines Gegenstandes in der Erfahrung, mithin kann er auch nur hier objective dargestellt werden, indem er etwas, das erscheint, objective ausdrückt; d. h. wir denken uns zwar a priori Dinge, etwas, das nicht blos Vorstellung uns ist, aber dies Denken kann nur durch die Sinnen realisirt werden; da nun aber das, was in den Sinnen ist, kein Ding an sich, sondern nur Erscheinung, Ding in unserer Vorstellung ist, so sind die Dinge, die wir uns denken, blos Dinge der Erscheinung, also doch nur Vorstellungen, mithin jederzeit bedingt.

---

§. 230.

Vernunftbegriffe hingegen, insofern sie das Unbedingte enthalten, begreifen zwar alle Erfahrung unter sich, gehen aber eben deswegen über alle Erfahrung hinaus, daher führt die Vernunft in ihren Schlüssen aus Erfahrung darauf, ob sie gleich nie ein Glied der empirischen Synthesis selber ausmachen. Haben sie objective Gültigkeit, so sind sie richtig geschlossen (conceptus ratiocinati), wo nicht, so sind sie erschlichen, durch einen Schein des Schließens; (conceptus ratiocinantes, vernünftelnd;) wie es nun aber sey, so nennen wir sie, zum Unterschied von den Categorien, transscendentale Ideen.

Anmerk.

Anmerk. Eine objective Vorstellung ist nur möglich durch den Begriff eines Dinges, als Objects derselben (Verstandesbegriff), dieser aber setzt den eines Dinges an sich voraus (Vernunftbegriff), denn ohne diesen wäre jener nicht Begriff eines Dinges, sondern nur einer subjectiven Vorstellung; mithin enthält eine objective Vorstellung den Verstandesbegriff unmittelbar, hingegen zum Vernunftbegriff führt sie erst durch den Verstandesbegriff, also durch einen Schluß. Daher gehört er zwar zu allen objectiven Vorstellungen, aber nicht als Theil derselben, sondern als ihr Princip. Er begreift alle mögliche objective Vorstellungen unter sich, aber eben deswegen wird er selber in keiner vollständig angetroffen. Läßt er sich nun dennoch realisiren, so ist er richtig geschlossen, wo nicht, so ist er — erschlichen, d. h. eine jede objective, sinnliche Vorstellung entspringt aus einem Vernunftbegriff, aber eben deswegen ist dieser selbst keine objective sinnliche Vorstellung, und dieser Ursprung hat nur den Schein, nicht die Wirklichkeit einer objectiven sinnlichen Wahrheit. Das Ding an sich ist nur etwas in unsern Gedanken, mithin auch der Ursprung der Erscheinung aus demselben. Was aber nur in unsern Gedanken existirt, das hat nie die Wahrheit, sondern nur den Schein eines Dinges an sich — — Auf diese Art könnten wir uns in der That noch lange im Zirkel herumdrehen, und niemand, wenn er uns einmal versteht, wird uns diese Sätze leugnen wollen, aber sich gewiß auch nicht überzeugen können, daß in diesem Sinn Wahrheit mehr oder besser ist, als Schein. Wenn wir uns etwas sinnlich vorstellen, so können wir freylich unser Vorstellen und das Vorgestellte von einander absondern, und wenn wir nun in Gedanken unser Vorstellen aufheben, so bleibt doch noch das Vorgestellte übrig, hingegen wenn wir etwas blos denken, ohne sinnliche Darstellung, und wir heben unser Den-

ken auf, so bleibt nun gar nichts mehr übrig; erinnern wir uns aber, daß im erstern Fall das Vorgestellte am Ende doch nur Vorstellung und nicht etwas an sich ist, so ist dies, daß etwas nach Aufhebung unserer Vorstellung noch übrig bleibt, keine absolute Wahrheit, sondern bloßer Schein, eben so gut, als es Schein wäre, wenn wir nach Aufhebung des bloßen Denkens noch etwas übrig zu haben glaubten. Mithin reducirt sich am Ende alles auf den Satz, daß unsere Erkenntniß zwar auf etwas an sich hinweist, aber dies etwas in sich nie selber begreift oder darstellt, daß es also Blendwerk ist, wenn wir das, was außer unserer Erkenntniß liegt, oder zu liegen scheint, für das etwas an sich selbst ansehen; aber daraus folgt noch lange nicht, daß jenes Hinweisen, recht verstanden, gleichfalls Blendwerk ist.

Erster Abschnitt.

Ideen überhaupt. pag. 368 — 377.

§. 231.

Ideen, als Urbilder der Dinge selbst, sind keine bloße Hirngespenste, sondern reale Vernunftbegriffe.

§. 232.

Im Sittlichen, wo Vernunft wahre Causalität hat, haben sie objective Realität, ob sie gleich nie ganz erreicht werden mögen.

§. 233.

Aber auch im speculativen Felde — in Ansehung der Natur selber, ist alles nur nach Ideen möglich, und aus Ideen entsprungen, obgleich nie congruirend mit denselben gegeben.

§. 234.

§. 234.

Eben deswegen ist es nothwendig, diese Ideen und die darauf gebaute Grundsätze, ihren Werth und ihre wahre Bestimmung kennen zu lernen, damit wir uns nicht in Einbildungen verliehren.

* * *

Anmerk. Dieser Abschnitt verdient recht oft gelesen zu werden, er ist vortrefflich, und auch so deutlich, daß er keiner Erläuterung bedarf. Nur dies eine ist beym ersten Anblick auffallend, daß Natur eben sowol als Sittlichkeit aus Ideen entsprungen und nur nach Ideen möglich seyn soll, und daß sie doch nur hier, nicht aber auch dort objective Realität haben. Allein dies will weiter nichts sagen, als: Ideen sind zwar Objecte des Willens, und müssen es seyn, denn sie bestimmen den Willen und machen Freyheit möglich, hingegen sind sie keine Objecte der Erkenntniß, sondern nur Principien derselben, insofern sie auf Objecte geht. In beiden Fällen ist die Idee mehr nicht als Idee, kein Ding an sich, sondern nur der Gedanke eines Dinges an sich. Wenn aber blos vom Wollen die Rede ist, so ist dieses durch bloßes Denken möglich, weil es doch selber nur Vorstellung ist; ist aber von Dingen die Rede, so sind diese nicht an sich, sondern nur in unserer Vorstellung durch Denken möglich. Mithin hat dort der Vernunftbegriff objective Realität, und hier nicht, weil dort die objective Realität etwas ganz andres ist, als hier. Nur Vorstellung eines Dinges an sich (des absolut-Guten) kann Object des Willens seyn, nicht das Ding selbst, sonst ist es nicht mein Wollen, hingegen Vorstellung eines Dinges an sich kann nicht Object der Erkenntniß seyn, sonst ist es nicht Vorstellung, sondern das Ding selbst. Kurz, objective Er-

kenntniß verlangt nicht bloße Vorstellungen, sondern Dinge — Dinge an sich aber sind bloße Vorstellungen, bloße Gedanken, daher keine Gegenstände der Erkenntniß. Wille hingegen verlangt nicht Dinge, sondern Vorstellungen, bloße Gedanken, daher sind Dinge an sich Gegenstände des Willens (insofern sie bloße Gedanken sind).

Zweyter Abschnitt.

Transscendentale Ideen. pag. 377 — 389.

§. 235.

Die Form der Urtheile, in einen Begriff der Synthesis der Anschauung verwandelt, bringt die Categorien hervor; eben so wird die Form der Vernunftschlüsse, nach Maßgabe der Categorien auf die synthetische Einheit der Anschauung angewandt, den Ursprung reiner Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) enthalten.

§. 236.

Function der Vernunft bey ihren Schlüssen ist Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, dieser Allgemeinheit nach Begriffen (Universalitas) entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diese ist jederzeit das Unbedingte. Mithin ist der reine Vernunftbegriff der Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält. Es ist aber hier nicht von einem comparativ-, sondern absolut-Unbedingten die Rede.

§. 237.

§. 237.

So viel Arten des Verhältnisses es giebt, so viel Arten der Vernunftschlüsse, so vielerley reine Vernunftbegriffe; also: 1) ein Unbedingtes der categorischen Synthesis in einem Subject — ein Subject, das nicht mehr Prädicat ist; 2) — der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe — Voraussetzung, die nichts mehr voraussetzt; 3) — der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System — vollendetes Aggregat der Glieder einer Eintheilung.

§. 238.

Diese absolute Totalität schreibt die Vernunft ihrer Natur nach vor, die Vernunftbegriffe sind also nothwendig. Dadurch soll die synthetische Einheit der Verstandesbegriffe bis zum schlechthin-Unbedingten hinausgeführt werden, daher ist ihr objectiver Gebrauch jederzeit transscendent, es kann ihnen kein Gegenstand in der Erfahrung congruent gegeben werden, sie sind also im speculativen Gebrauch der Vernunft, wo keine Annäherung stattfindet, nur Ideen, die keine Erkenntniß möglich machen; da im Gegentheil, wo von Handlungen die Rede ist, sie die unentbehrlichen Bedingungen des practischen Gebrauchs der Vernunft sind.

§. 239.

Dennoch aber sind sie zur durchgängigen Einheit des Verstandes nothwendig.

§. 240.

Anders aber verhält sich die Vernunft in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen, und anders in der absteigenden; denn wenn etwas

als bedingt gegeben ist, so muß die Vernunft absolute Totalität der Bedingungen voraussetzen; wird hingegen etwas als Bedingung gegeben, so ist es ihr gleichgültig, wie weit die Reihe des Bedingten herabgeht.

* * *

Anmerk. Hier ist alles ungemein leicht und deutlich, die Ableitung der Vernunftbegriffe ist scharfsinnig, ihre Classification richtig, und die Erklärung ihres Inhalts und Werths keinem Zweifel unterworfen. Auch dieses ist ganz klar, daß diese Begriffe schlechterdings nicht aus der Erfahrung entsprungen seyn können, sondern vor aller Erfahrung als ihre Principien vorher, und über alle Erfahrung hinausgehen, daher können sie in keiner Erfahrung jemals realisirt, mithin nie objective dargestellt werden. Allein daraus folgt nun gar nicht, daß unser Erkenntnißvermögen selbst unabhängig und allein sie in sich enthalte, und in aller Beziehung a priori hergebe; daß also die Voraussetzung von etwas, das ihnen als Urding entspricht, und durch sie angezeigt und ausgedrückt wird, verwerflich sey. Es kann ein absolut-Unbedingtes da-seyn, das der Grund ist, warum wir ein Unbedingtes in Gedanken haben, und da wir es wirklich in Gedanken haben und haben müssen, so sehen wir dies als eine Indication an, daß auch ein absolut-Unbedingtes wirklich da ist, weil wir sonst gezwungen wären, unsere ganze Erkenntniß für leere Täuschung zu halten.

Dritter Abschnitt.

System der transscendentalen Ideen.

pag. 390 — 396.

§. 241.

Die transscendentalen Ideen haben es mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun; alle Vorstellungen haben eine dreyfache Beziehung: 1) aufs Subject, 2) auf Objecte als Erscheinungen, 3) als Gegenstände des Denkens überhaupt; es muß also drey Arten von dialectischen Schlüssen geben, wovon die erste zur unbedingten Einheit des denkenden Subjects, die andere zur absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, und die dritte zur absoluten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt führt.

§. 242.

Dennoch giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Psychologie, Cosmologie und Theologie an die Hand, wozu auch nicht einmal der Entwurf von dem Verstande herrührt.

§. 243.

Was für Modi unter diesen drey Titeln stehen, wie sie selbst zusammenhängen, und wie die Vernunft blos durch den synthetischen Gebrauch ihrer Functionen im Schließen auf diese Begriffe komme, dies wird in der Folge deutlich werden; inzwischen ist es an dieser subjectiven Ableitung genug. Eine objective Deduction ist nicht möglich, weil den Vernunftbegriffen als Ideen kein Object congruent kann gegeben werden.

§. 244.

Wir beschließen also dieses Hauptstück mit der Bemerkung, daß reine Vernunft nur auf der Seite der Bedingungen, nicht des Bedingten, absolute Totalität fordere; mithin ist nur der Begriff der absoluten Totalität des Regressus, nicht des Progressus, eine transscendentale Idee.

* * *

Anmerk. Dieser Abschnitt enthält eben das, was uns der vorige schon gelehrt hat, nur auf eine bestimmtere Art; wir gehen also, ohne weitere Bemerkungen, zur folgenden Abhandlung fort.

Zweytes Buch.

Von den dialectischen Schlüssen.

pag. 396 — 398.

§. 245.

Vom Object einer Idee haben wir wol einen problematischen Begriff, aber keine Kenntniß, hingegen werden wir doch durch einen nothwendigen Vernunftschluß darauf geleitet; es gibt also Vernunftschlüsse, die keine empirische Prämissen enthalten, und wo wir von etwas, das wir nicht kennen, auf etwas andres schließen, wovon wir doch auch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwol durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität beylegen.

§. 246.

Dergleichen Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der Vernunft selber, giebt es drey Classen.

§. 247.

In der ersten Classe schließe ich vom transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, das ich doch gar nicht kenne — (transscendentaler Paralogismus).

§. 248.

In der zweyten Classe schließe ich daraus, daß ich jederzeit von der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung auf der einen Seite einen widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegengesetzten Einheit, wovon ich doch auch keinen Begriff habe (Antinomie der reinen Vernunft).

§. 249.

In der dritten Classe schließe ich von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt; d. i. von Dingen, die ich nach ihrem transscendentalen Begriff gar nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich noch weniger kenne (Ideal der reinen Vernunft).

* *
*

Anmerk. Hier legt uns unser Philosoph den Grundriß zu einem Gebäude vor, das bey allem Schein der Haltbarkeit vielleicht doch nur in der Luft schwebt. Seinen Scharfsinn und seine systematische Genauigkeit müssen wir in der That bewundern, hingegen darf uns dies doch nicht blenden oder abhalten, den wahren Ge-

halt dieser dialectischen Schlüsse aufs sorgfältigste zu prüfen. Vorläufig bemerken wir hier nur dies eine. Weil wir alles, was wir außer uns vorstellen, auf ein Object beziehen müssen, und diese Beziehung auf ein Object das Denken oder den Begriff eines absoluten Dinges voraussetzt, so sehen wir das, was doch nur Erscheinung ist, für ein Ding an sich an, und glauben nun den Begriff eines absoluten Dinges realisirt zu haben, wir legen also durch einen unvermeidlichen Vernunftschluß dem, was wir blos denken und so denken, daß es nie so sinnlich dargestellt werden kann, objective d. i. sinnliche Realität bey. Dies sind Kants dialectische Schlüsse. Da hat er nun Recht, wenn er sagt, daß diese Schlüsse in diesem Verstande keine objective Realität, sondern blos eine subjective Nothwendigkeit haben, die blos den Schein einer objectiven Realität unvermeidlich von sich giebt. Allein diesen Schein deckt uns unsere Vernunft sogleich selber auf, und ob wir gleich nicht aufhören können, die Sachen so anzusehen, so wissen wir doch, daß sie an sich nicht so sind, und nun schließen wir eben daraus, daß uns dieser Schein nothwendig ist, auf eine andere für uns viel wichtigere Realität desselben. Wir sehen es nämlich wol ein, daß die Dinge, die wir uns vorstellen, keine Dinge an sich, sondern blos vorgestellte Dinge sind; aber weil sie uns Dinge an sich zu seyn scheinen, dadurch daß wir sie als Dinge an sich denken, oder von Dingen an sich in Gedanken ableiten müssen, so nehmen wir wirklich etwas an, was an sich diesem Denken entspricht, ob wir es gleich nie darstellen können, und verlassen uns auf alles das, was aus dieser Voraussetzung folgt, mit vollkommener Zuversicht. Dadurch bekommt jener Schein wahre absolute Realität, unsere Gedanken sind nun nicht die Dinge selbst, aber doch gleichsam Copien und Ausflüsse

flüsse derselben, mithin ist jener Schein ein richtig leitender Schein, da er außerdem völlig irre führte, und unsere ganze Erkenntniß zu einem elenden Gaukelspiel machte. Freylich können wir diese Voraussetzung nicht versinnlichen, aber noch viel weniger kann sie jemand so, wie wir sie machen, mit Grund verwerfen, vielmehr hört gerade hier alles Beweisen auf, weil hier alle Beweise erst ihre Möglichkeit erlangen. Wenn also Kant den Vernunftbegriffen alle Möglichkeit einer objectiven Realität, d. h. alle sinnliche Darstellbarkeit abspricht, so ist dies ganz wahr, nur daß ihnen gewiß noch niemand eine solche objective Realität jemals hat beylegen wollen — denn es ist dies weiter nichts als der Satz: was wir als ein Ding an sich, mithin als uns nicht gegeben vorstellen, also blos denken, das denken wir blos, und stellen es nie als uns gegeben vor. Wenn er nun aber daraus den Schluß macht, daß dies Denken gar keine Realität habe, weil nur das, was uns gegeben werden kann, Realität für uns hat, und dieser Schluß soll mehr sagen, als das vorhergehende, (außer dem aber wäre er ein nicht gar rühmliches idem per idem,) so ist er in der That erschlichen. Denn wenn gleich unser Denken keine für uns darstellbare Realität hat, so kann es doch eine Realität insofern haben, daß ihm wirklich etwas an sich entspricht, und diese Realität vorauszusetzen, können Gründe daseyn, wenn gleich diese Gründe nicht von dem, was gedacht wird, sondern vom Denken selber hergenommen sind.

Erstes Hauptstück.

Von den

Paralogismen der reinen Vernunft.

pag. 399 — 413.

§. 250.

Logischer Paralogismus ist ein der Form nach falscher Schluß, der Inhalt mag seyn, was da will; transscendentaler Paralogismus ist ein der Form nach falscher Schluß aus einem transscendentalen Grunde.

§. 251.

Der Begriff, oder das Urtheil, Ich denke, ist das Vehiculum aller auch der transscendentalen Begriffe, mithin selbst transscendental; so rein er aber auch von allem Empirischen ist, so dient er doch, zweyerley Gegenstände zu unterscheiden: — ich als denkend bin ein Gegenstand des innern Sinnes, Seele; Gegenstände des äußern Sinnes sind Körper.

§. 252.

Ich als denkend Wesen, ist also Gegenstand der Psychologie, die rational ist, wenn ihr Inhalt ganz hergeleitet wird aus dem bloßen Ich denke, als bloßer Apperception, oder Wahrnehmung überhaupt, ohne alle empirische Bestimmung derselben.

§. 253.

Dieser transscendentale Begriff, dieser Gedanke, auf einen Gegenstand (Mich selbst) bezogen, kann nur transscendentale Prädicate enthalten, denn das mindeste empirische Prädicat würde die rationale Reinigkeit verderben.

§. 254.

Nach dem Leitfaden der Categorien entsteht folgende Topic der rationalen Seelenlehre: die Seele ist 1) Substanz, 2) ihrer Realität nach einfach, 3) den verschiedenen Zeiten nach numerisch-identisch, 4) im Verhältniß zu möglichen Gegenständen im Raum; hieraus fließt alles, was zur rationalen Psychologie gehört.

§. 255.

Allein diese ganze Seelenlehre wird nur durch Paralogismos, mithin fälschlich, für eine Wissenschaft der reinen Vernunft von der Natur eines denkenden Wesens gehalten. Sie ist zwar transscendental, aber ohne objective Gültigkeit, die sie nur zu haben scheint.

§. 256.

Zum Grunde derselben liegt immer die für sich an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, Ich denke, die nichts Empirisches beygemischt haben darf, die alle Begriffe als bloßes Bewußtseyn begleitet, die nicht Erkenntniß eines Objects, sondern nur Form aller Erkenntniß ist.

§. 257.

Diese Bedingung, unter der wir allein denken können, wird zuerst auf alle denkende Wesen übergetragen, weil wir sie allein unter dieser Bedingung denken können, und nun als objective Bestimmung derselben nach dem Leitfaden der Categorien, die sie stets begleitet, gedacht.

§. 258.

Da sie aber nur die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält, und das transscendentale Subject der Gedanken vorstellt, so können auch die Schlüsse, die daraus gezogen werden, nur einen transscendentalen Gebrauch

der Categorien enthalten. Das Ich denke ist das bloße ursprüngliche Selbstbewußtseyn im Denken; wenn es also durch die Categorien gedacht wird, so sind diese blos Modi jenes Selbstbewußtseyns, mithin nur logische Functionen, die das Ich noch nicht als Gegenstand zu erkennen geben; folglich ist alle vermeintliche objective Realität dieser Schlüsse nur ein blendender Schein, der durch die nun folgende Critik des oben aufgestellten Grundrisses der reinen Seelenlehre zwar aufgedeckt, aber nicht vertrieben werden kann.

§. 259.

In allem Denken bin Ich zwar immer nothwendigerweise das Subject, nicht Prädicat — ein identischer Satz — der aber mich nicht als Object, als Substanz ausdrückt, als wozu data gehören, die im bloßen Denken gar nicht angetroffen werden.

§. 260.

Das Ich der Apperception ist stets ein Singular, der in keine Vielheit aufgelöst werden kann, aber diese Einfachheit ist blos logisch, und der Grundsatz analytisch, nicht synthetisch, so daß das Ich eine einfache Substanz wäre in der Anschauung.

§. 261.

Das Ich der Apperception ist jederzeit identisch, aber diese Identität liegt blos analytisch in dem Satz: ich denke; nicht synthetisch, so daß sie in der Anschauung gegeben wäre.

§. 262.

Ich im Verhältniß auf andere Dinge — ist gleichfalls ein blos analytischer Satz, indem

ich

ich noch nicht weiß, ob dies abgesonderte Selbstbewußtseyn ohne Dinge außer mir möglich — objective möglich sey.

§. 263.

Demnach wird in jener vermeintlichen Seelenlehre blos das Ich denke analysirt, und die logische Erörterung des Denkens für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten.

§. 264.

Diese Verwechselung gründet sich auf folgenden Paralogismus: Was nicht anders, denn als Subject, gedacht werden kann, existirt auch nicht anders, nun kann ein denkendes Wesen als denkendes Wesen u. s. w. also u. s. w. Im Obersatz wird von Dingen, im Untersatz blos vom Denken ohne alles Object geredet (Sophisma Figurae Dictionis).

§. 265.

Die Auflösung dieses Paralogismi wird bestätigt durch die obige allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze des reinen Verstandes, und durch den Abschnitt von den Noumenen. Da wurde gezeigt, daß der Begriff eines Subjects, das nicht Prädicat ist, keine objective Realität hat, sondern daß erst eine beharrliche Anschauung zum Grunde gelegt werden muß; nun haben wir in der innern Anschauung nichts beharrliches, mithin fällt die objective Realität des Ich, mit seiner Einfachheit, hinweg, die eine blos logische qualitative Einheit des Selbstbewußtseyns im Denken ist, das Subject mag zusammengesetzt seyn oder nicht.

Anmerk. Wir haben bisher unsere Auszüge aus diesem Abschnitt ununterbrochen fortgesetzt, weil der Zusammenhang es so forderte; nun aber wollen wir doch einmal stehen bleiben und zurückschauen, um das, was hinter uns ist, nach seinem wahren Gehalt richtig zu beurtheilen. Ich gestehe es aber gern, daß ich hierbey in nicht geringer Verlegenheit bin; nicht als ob die Sache so dunkel wäre, daß wir, wie es hier leicht geschehen kann, kaum recht wüßten, wo wir uns befinden, denn ich glaube, es ist diesmal alles hell; auch nicht deswegen, weil uns etwa durch diese Critik auf einmal alles entrissen worden wäre, was wir bisher von der Seele zu wissen glaubten, denn wenn es nur Blendwerk war, so soll uns der Verlust nicht schmerzen; sondern gerade darüber, daß uns, aller großen Prätensionen ungeachtet, so viel ich einsehen kann, doch nichts von unserm wahren Besitz, gar nichts genommen worden ist, weil wir das nie zu besitzen glaubten, was hier als ein bloßer Scheinbesitz vorgestellt wird. Diese Behauptung wird sich von selbst rechtfertigen, wenn wir das, was unser Philosoph so weitläufig und tiefsinnig vorträgt, kurz zusammenfassen, und in einer gewöhnlichern Sprache ausdrücken. Alle unsere Begriffe und Vorstellungen, sagt unser Philosoph, sind und werden nur dadurch unsere Vorstellungen und Begriffe, daß wir sie denken; dieses Selbstbewußtseyn also geht noch vor allem wirklichen Denken her, und begleitet es beständig als die ursprüngliche Bedingung desselben, daher bezeichnet es uns als das Subject alles Denkens, das kein Prädicat mehr ist, und stellt unser Ich, weil es schlechterdings keinen Inhalt hat, in allem Denken vorkommt, und uns von andern Vorstellungen unterscheidet, als ein einfaches identisches und von andern Dingen abgesondertes für sich bestehendes Wesen vor. Wir glauben also unser eigenes reines Selbst als denkende

kende Substanz und hiemit die Natur aller denkenden Wesen a priori zu erkennen; allein dies ist nur Schein und täuschendes Blendwerk, indem wir etwas, was kein Ding, sondern ein bloßer Gedanke ist, und also auch bloße Gedanken zu seinen Prädicaten hat, für ein Ding ansehen, und daher auch das, was ihm blos in unserm Denken zukommt, synthetisch, d. h. außer unserm bloßen Denken damit verknüpfen. Das Selbstbewußtseyn, als das Thema der reinen Seelenlehre, muß völlig rein und a priori, ohne alle empirische Beymischung eines Mannigfaltigen der Anschauung seyn, denn sonst ist das, was daraus hergeleitet wird, bloße Beschreibung unseres Ichs in der Erfahrung, wie es uns erscheint, und also nicht das Ich an sich vorgestellt; da können wir denn wol sagen, wie wir uns selbst gegeben sind, aber nicht, was wir außer dieser unserer Vorstellung an uns selber sind. Gehen wir nun aber über alle Erfahrung hinaus, nehmen wir alles Empirische, alles Mannigfaltige der Anschauung aus unserm Selbstbewußtseyn hinweg, so bleibt uns zwar ein einfaches Ich, das denkt, als die ursprüngliche Bedingung alles Denkens übrig, und weil dieses Ich alles denkt, so ist es das absolute Subject alles Denkens, in allem Denken eins, und von allem, was gedacht wird, verschieden; allein dies alles ist eben deswegen, weil alles Mannigfaltige der Anschauung hinweggenommen ist, ohne allen objectiven Inhalt, ein bloßes Denken, ohne alle mögliche oder wirkliche Realität, die stets eine Darstellung außer dem Denken in den Sinnen fordert, und eben deswegen mit dem Selbstbewußtseyn a priori nicht bestehen kann. Mit einem Wort, das Ich mit allen seinen Prädicaten kann als reines ursprüngliches Selbstbewußtseyn nicht in den Sinnen vorgestellt werden, denn da wäre es ja nicht mehr das reine ursprüngliche Ich, sondern setzte es immer schon

vor-

voraus, es kann aber auch nicht an sich angeschaut werden, denn wir haben keine andere als sinnliche Anschauung, und was nicht in dieser gegeben werden kann, das ist entweder gar nichts für uns, oder ein bloßer Gedanke, über den wir nie zu einem darstellbaren-Object des Begriffs hinauskommen können. Mithin sind wir uns selbst, insofern wir uns anzuschauen vermögen, eine bloße Erscheinung, ein bloßes Sinnending; insofern wir uns aber als ein Ding an sich ansehen, ein bloßer Gedanke, und außer demselben völlig unbekannt, ein transscendentales x; d. h. unsere Selbsterkenntniß hat nur Wirklichkeit oder Realität in unserer Vorstellung, um aber diese zu haben, muß sie über die Vorstellung selber hinaus, auf ein Daseyn an sich hinweisen; weil sie aber ein solches Daseyn gar nicht bestimmen kann, indem jede Bestimmung die absolute Einheit aufheben, und das Daseyn an sich zur Erscheinung machen würde, so ist sie auch auf dieser Seite betrachtet lauter Schein.

Dies wäre nun kürzlich die so wichtige Critik der reinen rationalen Seelenlehre, die sich jetzt in den einigen Satz auflöst: Das Ich, das in allem unserm Denken vorkommt und es zu unserm Denken macht, mithin in demselben vorkommen muß, ist kein wahres wirkliches Ding, ob es gleich ein solches zu seyn scheint, denn es ist weder ein Sinnending, noch ein Ding an sich, sondern ein bloßes Verstandeswesen, ein bloßer Gedanke. Hat man sich denn aber wol jemals durch diesen Schein täuschen lassen, hat sich wol irgend jemand, wenn er anders im Denken auch nur ein wenig geübt war, bisher eingebildet, das Ich in unserm Selbstbewußtseyn an sich und zunächst für etwas anders, als für ein bloßes Gedankending nehmen zu dürfen? In der That, das wissen wir wol, daß wir uns selbst nicht anders, als durch unser eigenes Vorstellen und demselben gemäß

erken-

erkennen; aber weil nun in allem unserm wirklichen Selbstbewußtseyn ein ursprüngliches reines Ich als ein einfaches absolutes und identisches Subject liegt, und was in unserer Erkenntniß liegt, kein leeres Schattenspiel seyn kann, so nehmen wir an, daß etwas wirklich da ist, das diesem gedachten Ich als sein absolutes Urbild entspricht. Dieses wahre Ich, als Urding, identificiren wir gar nicht mit dem gedachten Ich, wir wollen es uns auch nicht wirklich darstellen, indem wir dadurch doch nichts gewinnen würden, und immer nur ein vorgestelltes, gleichsam abgeleitetes, und kein absolutes Urding hätten; aber wir setzen es dem gedachten Ich, daß ich so sage, gegen über, und nehmen an, daß es durch dasselbe und durch seine Prädicate für unsere Bedürfnisse hinlänglich ausgedrückt sey. Hierüber einen andern Beweis zu fordern, als die Indication unserer Erkenntniß selber, wäre thörigt, und diesen Beweis nicht gelten zu lassen, weil er nicht sinnlich realisirt werden kann, dies würde alles wahre Beweisen völlig aufheben. Kann also gleich der Sceptiker immer noch sagen: das wahre Ich, als Urding, ist uns als wirklicher Gegenstand der Erkenntniß unbekandt, und wir haben immer nur ein gedachtes Ich in unserm Selbstbewußtseyn, daher gelten auch alle seine Prädicate nur als unsere Gedanken, und wir wissen nicht, ob außer diesem Denken noch etwas an sich, ein solches absolutes Ich, als Urding da ist, und was es ist — so muß er alsdann zugleich sagen, daß alles unser Denken eine leere Lüge sey, und kann uns, die wir unserm Denken diesen nie zu erweisenden Schimpf nicht anthun mögen, weder tadeln, noch widerlegen. Vor dem Richterstuhl der Vernunft werden wir jederzeit gewinnen, und wenn wir gleich durch unsere Voraussetzung unsere Erkenntniß sinnlich nicht erweitern, so erweitern wir sie doch unsern Bedürfnissen gemäß, und

haben nun einen festen Boden, um mit Freyheit und wahrer eigener Selbstthätigkeit zu handeln, und mit vollkommener Zuversicht zu hoffen. Hiemit stimmt denn auch zuletzt unser Philosoph gleichfalls überein. Wenn wir also recht billig seyn wollen, so können wir sagen, daß er in einer neuen Sprache und mit der Mine eines alles alte zerstöhrenden Reformators uns das lehrt, was wir vorhin schon wußten, und uns nie anders vorgestellt haben; nemlich, daß wir uns zwar als absolute Dinge denken müssen, als solche aber auf keine Art sinnlich darstellen oder realisiren können, weil dies ein Widerspruch wäre. Setzen wir hingegen voraus, daß unser Denken absolute Wahrheit enthält, so setzen wir zugleich auch voraus, daß demselben etwas an sich, daß also auch unserm Ich in unserm Selbstbewußtseyn ein wahres absolutes Ich als Urding entspricht. Nun nöthigt uns freylich in der bloßen Speculation nichts zu jener Voraussetzung, weil jene als Speculation auch ohne diese letztere fortgeht, und nur beym Handeln und Hoffen ist sie nothwendig. Dadurch aber bekommt sie dennoch wenigstens keine absolute Realität; denn warum sollte das, was in practischer Absicht nothwendig ist, an sich nothwendig seyn? Wir müssen also doch immer erst mit dem Grundsatz anfangen, daß uns unsere wohlverstandene Erkenntniß nicht irre führt, und den, der dieses nicht annimmt, einem ewigen Scepticismus überlassen.

Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele.

pag. 413 — 415.

§. 266.

Der Mendelssohnsche Beweis, daß die Seele als einfach nicht nur nicht zertheilt werden, sondern überhaupt nicht aufhören könne zu seyn, weil sie in einem Augenblick in nichts verwandelt werden müßte; dieser Beweis ist deswegen ungültig, weil eine einfache Substanz zwar nicht als extensive, aber doch als intensive Größe allmählig, mithin in der Zeit verschwinden kann.

* * *

Anmerk. Es ist kein Zweifel, daß ein einfaches Ding in Ansehung seiner Realität allmählig abnehmen kann; aber es ist unmöglich, daß es durch dieses allmählige Abnehmen in ein völliges Nichts übergehe. Die Vernichtung selbst, oder das völlige Verschwinden, müßte doch immer in einem untheilbaren Augenblick geschehen, denn sonst wäre immer noch Realität, immer noch Substanz da. Vernichtung in der Zeit hebt sich selber auf, denn dieser Gedanke drückt weiter nichts aus, als eine beständige unendliche Annäherung zum Nichts, welches Nichts aber eben deswegen, weil die Annäherung ins Unendliche geht, nie erreicht werden kann. Mithin ist die Mendelssohnsche Argumentation immer noch so richtig und zuverlässig, als vorher. Freylich beweist sie weiter nichts, als daß die beiden Begriffe, einfach seyn und aufhören in der Zeit, einander fliehen; daß nun aber ein einfaches Ding absolute daseyn müsse, daß es schlechterdings nicht aufhören könne, dies folgt nicht daraus, und sollte auch nach Mendelssohns Absicht nicht daraus folgen: nur das Aufhören, das wir ken-

kennen, Zertheilung nemlich und allmählige Vernichtung, sind keine mögliche Prädicate des Einfachen, obgleich demselben Vernichtung in einem Augenblick gar wohl zukommen kann. „Was haben wir nun aber damit gewonnen? Auf diese Art ist ja die Beharrlichkeit des Einfachen eine bloße logische Möglichkeit, die „der Rationalist mit gar nichts realisiren kann; wenn „es ihm also erlaubt ist, solche leere Möglichkeiten dennoch anzunehmen, so muß es dem Materialisten gleichfalls erlaubt seyn, jenen Möglichkeiten andere entgegenzusetzen, wodurch sie wieder aufgehoben werden, „ob er sie gleich eben so wenig durch Erfahrung rechtfertigen kann. So kann also z. E. der Materialist „den, der die Möglichkeit des Dinges ohne empirische „Anschauung voraussetzt, weil sie keinen Widerspruch „enthält, nicht wenig verlegen machen durch die Hypothese der Theilbarkeit einer einfachen Substanz in mehrere, oder der Coalition aus mehrern, welches auch „keinen Widerspruch hat„ —? Dieser Einwurf unseres Philosophen, so sehr er auch im Anfange blendet, ist doch gewiß höchst unbillig. Der Rationalist will gar nicht das, was er über alle Erfahrung hinaus voraussetzt, seiner Möglichkeit oder Natur nach einsehen oder darstellen, sondern er behauptet nur, daß die Erfahrung selbst uns nöthigt, etwas anzunehmen, was über sie hinausgeht, und ihr ursprünglich zum Grunde liegt. Nun weiß er wol, daß dies Urding zunächst nur eine Idee ist, die eben deswegen, weil sie über alle Erfahrung hinausgeht, für uns nur durch negative Prädicate vorstellbar ist; allein es ist doch eine ganz nothwendige Idee für uns, daher haben wir, vorausgesetzt, daß die Erfahrung wirklich da ist, und unser Erkennen nicht schlechterdings Täuschung ist, allen Grund zu urtheilen, es werde ihm in der absoluten Wirklichkeit etwas entsprechen, es werde ein solches absolu-

solutes Ding, als wir denken, wirklich auch außer und vor allem Denken zum Grunde liegen, ob wir es gleich nicht anders wirklich kennen, als daß es kein Sinnen-, kein Erfahrungsding ist. Hingegen der bloße Empirist oder Materialist hat gar keinen Grund zu urtheilen, daß es nicht dasey, denn dieser kann sich nur damit rechtfertigen, daß er es nicht zeigen kann, welches nur zu verlangen schon widersprechend ist; da im Gegentheil wir uns darauf gründen, daß sonst unsere ganze Erkenntniß eine bloße Illusion wäre. Es ist also unbillig, den Materialisten und Rationalisten deswegen in Eine Classe zu setzen, weil beide Theile ihre Behauptungen nicht sinnlich realisiren können; dies können sie nicht, aber der Rationalist kann doch etwas, was der Materialist nicht kann, er hat also vor diesem gerade so viel voraus, als Etwas mehr ist als Nichts.

Wir wollen dieses jetzt auf die Einfachheit und Beharrlichkeit der Seele, als eines Dinges an sich, anwenden. Es ist wahr, wir können unser Ich nie als ein einfaches an sich beharrliches Ding darstellen, so wenig als der Materialist das Ich in der Erfahrung, welches stets wandelbar ist, und Vielheit, nicht Einheit enthält, als ein Ding an sich darstellen kann; aber wir können doch das, was wir voraussetzen, wenigstens denken; was hingegen der Materialist voraussetzen wollte, das wäre schon in Gedanken ein Widerspruch. Zweytens, wir müssen schlechterdings, das Ich in der Erfahrung vorausgesetzt, ein solches Ich als an sich einfach und beharrlich denken, und daraus, als aus einem Princip, unsere Erfahrung herleiten; der Materialist hingegen muß nicht bey der bloßen Erfahrung mit seinem Denken stehen bleiben, er kann nicht einmal, sondern muß diese Idee mit uns voraussetzen. Nun ist dies zwar zunächst bloße Idee, d. h. wir denken blos etwas, in dem aller Wandel, aller Wechsel,

alles Mannigfaltige als in seinem Ursprung haftet, daher muß dies Etwas im Denken allezeit da und eins und einfach seyn; dies ist aber nur eine Aufhebung dessen, was wir von diesem Etwas nicht wahrnehmen können, ohne dafür etwas anderes, was wir wahrnehmen könnten, zu setzen, daher ist dies gedachte Etwas, als Ding betrachtet, für uns gar nicht erkennbar, sondern ein bloßer Gedanke, der uns zunächst nur belehrt, daß alles das, was wir erkennen, gar nicht an sich, sondern nur in unserer Vorstellung das ist, was es in unserer Erkenntniß ist. Weil uns nun aber unser Denken selbst über diese unsere Erkenntniß hinausweist zu einem Dinge, das an sich das alles nicht ist, was wir vorstellen, ob es gleich zum Grunde liegt, so folgen wir dieser Indication, und nehmen an, daß so etwas wirklich dasey, das zwar unser Vorstellen und seinen Inhalt ursprünglich erzeugt, und demselben entspricht, eben deswegen aber unter alle die Prädicate, durch die es uns darstellbar wird, nicht gehört. In der Speculation ist dies gar nicht viel, wir gestehen es gern, denn wir können jetzt nur sagen, daß etwas daseyn müsse, das den Grund von allem dem, was in unserer Vorstellung liegt, in sich enthält, und daher keinem solchen Wandel, Wechsel und dergl. unterworfen ist, als wir uns in der Erfahrung vorstellen; auch kann der Materialist dagegen immer sagen, daß, da es nur in Gedanken dasey und daseyn müsse, kein Daseyn an sich daraus folge, oder wenn man auch dieses annehme, so sey es nun zwar nicht sinnlich-wandelbar und viel, aber es könne dennoch an sich und absolute viel und wandelbar seyn. Hat er denn nun aber eben so vieles für seine Behauptung, als wir für die unsere? Freylich wol, wenn man blos sinnliche Darstellung verlangt; aber nicht, wenn man annimmt, daß wir der Indication unseres Erkennens folgen müssen, denn dies thut der Materialist

keineswegs, vielmehr verwandelt er unsere ganze Erkenntniß in ein bloßes leeres Spiel, da im Gegentheil wir durch jene Voraussetzung unsere Erkenntniß erst mit sich selbst in Harmonie bringen. Wenn also der Materialist voraussetzt, daß eine einfache Substanz gar nicht dasey, oder durch Coalition aus mehrern Substanzen entstehe, und durch Theilung mehrere Substanzen erzeuge, oder durch allmähliges Abnehmen verschwinde, so ist dies, wenn die Prädicate der Theilung der Coalition des Verschwindens innerhalb der Erfahrung genommen werden, ein offenbarer Widerspruch; nimmt er sie aber über alle Erfahrung hinaus, so fällt zwar der Widerspruch hinweg, aber alsdann ist es eine blos willkührliche Erdichtung, wozu gar kein Grund in unserm wirklichen Denken liegt. Hingegen, wenn wir eben daraus, daß alles Daseyn des Mannigfaltigen und Wandelbaren in uns auf ein ursprüngliches absolutes Ich, auf ein Etwas hinausweise, das an sich das alles nicht ist, was wir vorstellen, wenn wir, sage ich, daraus den Schluß machen, daß ein solches Etwas, ein solches Ich an sich daseyn müsse, welchem dieser Wechsel nichts schade, sondern das vielmehr unter demselben stets beharre, so ist diese Voraussetzung doch wenigstens als Idee nothwendig, und die absolute Realität dieser Idee ist nicht mehr blos willkührliche Erdichtung, sondern der Indication unserer Erkenntniß gemäß.

---

pag. 417 — 422.

§. 267.

In dem bisher geprüften rationalistischen System ist der Idealismus unvermeidlich, denn wenn wir obiges Thema im synthetischen Zusammenhang nehmen, und von der Categorie der

Relation die Reihe abwärts gehen, so stoßen wir zuletzt auf die Existenz denkender Wesen unabhängig von äußern Dingen, die sie, in Ansehung der Beharrlichkeit, aus sich selbst bestimmen, so daß hernach das Daseyn dieser Dinge umsonst angenommen wird.

§. 268.

Hingegen im analytischen Verfahren, wo der Satz, ich denke, schon ein wirkliches Daseyn enthält, und blos sein Inhalt, wie dieses Ich im Raum oder in der Zeit sein Daseyn dadurch bestimmt, zergliedert wird, da wird nicht von einem denkenden Wesen überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit angefangen, und die Art diese zu denken nach Absonderung alles Empirischen dem denkenden Wesen überhaupt beygelegt (ich existire denkend als Subject einfach und identisch).

§. 269.

Hier bin ich nun blos Subject meiner Vorstellungen in der Zeit, nicht Subject an sich und schlechthin, mein Daseyn ist bestimmbar in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit, wozu erst etwas Beharrliches erfordert wird, welches die innere Anschauung nicht hat; es kann also nicht bestimmt werden durch das einfache Selbstbewußtseyn, ob ich als Substanz oder Accidens existire; daher ist der Spiritualismus unzulänglich zur Erklärungsart meines Daseyns als blos denkenden Subjects.

§. 270.

Dagegen aber ist der Materialismus gleichfalls untauglich dazu, denn die Einfachheit gehört zur Möglichkeit der Apperception, im Raum aber ist nichts einfaches reales.

§. 271.

Mithin ist die rationale Psychologie keineswegs Doctrin (Erweiterung unserer Selbsterkenntniß), sondern nur Disciplin, Grenzbestimmung der speculativen Vernunft, uns abzuhalten vom seelenlosen Materialismus und vom grundlosen Spiritualismus, und unser Selbsterkennen von der fruchtlosen überschwänglichen Speculation ab-, und zum fruchtbaren practischen Gebrauch anzuwenden, wo zwar Erfahrung auch nur Gegenstand ist, aber durch Principien der Vernunft wirklich bestimmt wird.

§. 272.

Aus allem aber erhellet, daß der Mißverstand des Rationalismus darauf beruht, daß die Einheit des allen Categorien zum Grunde liegenden Selbstbewußtseyns, die nur Einheit im Denken ist, für Anschauung des Subjects, als Objects genommen, und die Categorie Substanz darauf angewandt wird. Das Subject aber, das alle Categorien denkt, kann nicht Object der Categorien werden, denn, um diese zu denken, muß sein reines Selbstbewußtseyn, welches erklärt werden soll, schon zum Grunde liegen, so wie auch das Subject, in welchem Zeit ursprünglich ist, sein eigenes Daseyn in der Zeit dadurch nicht bestimmen kann.

* * *

Anmerk. Gegen diese §§. wird man, wenn man sie versteht, gewiß nichts einzuwenden haben. Wenn wir freylich den Satz, Ich denke, ohne alle Existenz, ohne allen Inhalt und Materie nehmen, und durch die Categorien von der Relation bis zur Modalität herab-

führen, so ist immer alles nur bloßes Denken ohne Materie, selbst die Existenz nicht nur der äußern Dinge, sondern auch meine eigene ist bloße Idee, mithin der Idealismus unvermeidlich; d. h. wir haben blos in unserm Denken ein Ich als einfache identische Substanz, und auch äußere Dinge existiren blos in unserm Selbstbewußtseyn ohne reale Wirklichkeit. Nehmen wir hingegen jenen Satz so, daß die Existenz aus dem Ich denke zwar nicht folgt, denn sonst existirten alle denkende Wesen nothwendig, sondern mit dem Denken identisch ist, so daß der Satz ein Daseyn als gegeben schon einschließt; so ist er empirisch, und drückt eine unbestimmte Wahrnehmung aus, die zwar nicht Erscheinung und nicht Sache an sich, sondern blos ein Reales überhaupt ist, gegeben zum Denken, aber eben deswegen vor der Erfahrung vorhergeht, die das Object der Wahrnehmung durch die Categorien in Ansehung der Zeit bestimmen soll. Da ist nun das Ich rein-intellectuell, aber ohne irgend eine empirische Vorstellung als Stoff zum Denken würde der Actus Ich denke nicht stattfinden; das Empirische ist also die Bedingung der Anwendung des reinen Vermögens, und der Satz, ich denke, hat ohne dasselbe gar keine bestimmte objective Bedeutung, daher kann durch denselben weder mein eigenes Daseyn an sich, noch das Daseyn denkender Wesen überhaupt bestimmt werden, sondern er enthält nur die Bestimmbarkeit meines Daseyns in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Was heißt jetzt dies alles? In dem Denken als bloßen Denken ohne Wirklichkeit liegt gar keine Wirklichkeit, keine reale, sondern blos eine ideale Existenz, dies ist kein Zweifel, denn es ist idem per idem; soll also eine Wirklichkeit darinnen liegen, so muß das Denken nicht als bloßes Denken, sondern als ein wirkliches Denken genommen werden, der Satz muß so lauten: Ich denke wirk-

wirklich; er kann aber ohne eine obgleich ganz unbestimmt gegebene Wirklichkeit außer dem Denken nicht so lauten. Nehmen wir ihn nun in diesem Sinn, so ist er weiter nichts, als der allgemeine Ausdruck einer Wahrnehmug überhaupt, ohne ein wirkliches Object selber zu bestimmen. Ich bin nun zwar das Subject, nicht das Prädicat meiner wirklichen Vorstellungen, daher muß ich mich selber unterscheiden von diesen, und ob ich gleich nicht wirklich denken kann ohne gegebene Wirklichkeit oder Materie, so bin ich doch nicht diese Materie, sondern denke sie; hingegen bin ich nur das Subject, nicht das Object meiner Vorstellungen, und nur das Subject meiner wirklichen Vorstellungen, daher kann ich mich auch nicht als Subject an sich, als beharrliche Substanz durch dieses bloße Selbstbewußtseyn erkennen. Ich komme also auf keine Art zur absoluten Erkenntniß meiner selbst, sondern nur so weit, daß ich weiß, ich denke wirklich in der Erfahrung, und in dieser Erfahrung bin ich zwar das denkende Subject, also nicht das gedachte, also nicht Materie, aber deswegen auch nicht ein absolutes Subject, oder ein Ding an sich, sondern nur eine Idee, die nur alsdann eine Wirklichkeit hat, wenn sie mein Thun bestimmt, aber eine Wirklichkeit nicht in der Erkenntniß, sonden im Thun. Dies alles, wie gesagt, ist identisch, und eben deswegen außer allem Zweifel, denn es heißt weiter nichts, als: Denken als bloßes Denken, ohne einen sich uns darstellenden Inhalt, ist bloßes Denken ohne Inhalt, und Denken eines Inhalts einer Wirklichkeit ist zwar wirkliches Denken, aber doch nur Denken einer Wirklichkeit im Denken und nicht an sich; folglich ist auch das Selbstbewußtseyn in seiner ursprünglichen Reinigkeit, ohne allen objectiven Inhalt, ein bloßes Selbstbewußtseyn ohne Object; soll es einen Inhalt haben, so müssen erst Objecte gedacht, und dies Denken außer den Begrif-

griffen realisirt werden; hierzu aber wird das Selbstbewußtseyn immer schon zum voraus erfordert, es ist also jetzt zwar ein wirkliches Selbstbewußtseyn, das einen Inhalt hat, aber es ist doch nicht dieser Inhalt selbst, sondern immer nur das Selbstbewußtseyn dieses Inhalts, erkennbar vermittelst dieser Erfahrung, und also auch nur innerhalb derselben nothwendig und gültig, an sich selbst aber völlig unbekandt. Ohne wirklich zu denken, wissen wir gar nichts, also auch nichts von uns selbst; wenn wir aber wirklich denken, so wissen wir zwar wirklich etwas von uns, aber mehr nicht, als daß wir in diesem Denken das Subject sind, das wirklich etwas denkt; ob wir aber außer diesem Denken noch etwas sind, und was wir sind, Substanz oder Accidens, das wissen wir nicht so, und können es nicht so wissen, daß wir selbst außer diesem Denken ein Object uns wären, denn um uns so ein Object zu seyn, müßten wir, noch ehe wir wirklich denken, etwas von uns selber wirklich wissen. Dies ist gewiß über allen Zweifel erhaben, aber es hindert uns nicht, eben deswegen, weil wir uns wenigstens so denken müssen, als ob wir das absolute Subject unserer Vorstellungen wären, dieser Indication unserer Erkenntniß zu folgen, ob wir gleich dadurch unsere Selbsterkenntniß nicht so erweitern, daß wir uns selbst als ein absolutes Ding uns sinnlich darstellten, als welches ohnehin an sich widersprechend, und also zu verlangen absurd ist.

---

pag. 423 — 428.

§. 273.

Indem nun aber ein höchst interessantes überschwängliches Erkenntniß getäuschte Erwartung wird, so leistet die Critik der Vernunft doch

auch

auch den Vortheil, daß sie alle dogmatische Gegenbehauptungen gleichfalls aufhebt, dadurch daß sie zeigt, über mögliche Erfahrung hinaus ist in der Speculation für uns nichts.

§. 274.

Ueberdies wird, in Ansehung der Fortdauer unserer selbst, für die gemeine Menschenvernunft doch nichts verlohren, denn für diese war doch der blos speculative Beweis völlig unbrauchbar, die übrigen Beweisgründe aber bleiben ebendieselben.

§. 275.

Was endlich die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper betrifft, so beruht die Schwierigkeit der Aufgabe auf der Ungleichartigkeit der Seele und des Körpers; da aber beides nicht Dinge an sich, sondern bloße Erscheinungen sind, und was ihnen zum Grunde liegt, nicht so ungleichartig seyn muß, so fällt diese Schwierigkeit hinweg, und die Aufgabe löst sich in die Frage auf, wie überhaupt eine Gemeinschaft der Substanzen möglich sey, welche Frage aber über alle menschliche Erkenntniß hinausgeht.

* * *

Anmerk. Dies alles lassen wir ohne weitere Bemerkungen vorbeygehen, denn es bedarf nun keiner Erläuterung mehr.

Uebergang von der rationalen Psychologie zur Cosmologie. pag. 428 — 432.

§. 276.

Wir sind uns selbst blos Erscheinung, denn das Ich in dem Satz, Ich denke, ist blos ein logisches Subject, wenn der Satz ein bloßes Denken ohne Wirklichkeit ausdrückt; oder es ist zwar in Ansehung der Existenz bestimmt, wenn der Satz ein wirkliches Denken ausdrückt, aber alsdann liegt innere Anschauung zum Grunde, die jederzeit sinnlich ist, und also wol das Ich als Erscheinung, aber nicht als reine Intelligenz darstellt; wenn es also doch dafür genommen wird, so kommt dies nur daher, daß ein ganz unbestimmter empirischer Begriff (das Subject alles empirischen Bewußtseyns in Abstracto) für die Darstellung einer Vernunft-Idee (reiner Intelligenz) angesehen wird.

§. 277.

Wenn nun aber irgend ein Gesetz der reinen Vernunft a priori unsere Existenz selber betrifft, und uns veranlaßt, uns als gesetzgebend in Ansehung unserer Existenz, und sie selbstbestimmend vorauszusetzen, so entdecken wir eine Spontaneität, die unsere Wirklichkeit a priori bestimmt, ohne Bedingungen der empirischen Anschauung, und wir werden inne, daß im Bewußtseyn unseres Daseyns a priori etwas enthalten sey, was dienen kann, unsere nur sinnlichbestimmbare Existenz in Ansehung eines gewissen innern Vermögens in Beziehung auf eine intelligible Welt zu bestimmen.

§. 278.

§. 278.

Da wir aber doch jenes rein-intellectuelle Princip der Bestimmung unserer Existenz nur durch Prädicate der sinnlichen Anschauung vorstellen können, so kommen wir in unserer Erkenntniß doch nicht über Erfahrung hinaus.

§. 279.

Doch dürfen wir alsdann die Verstandesbegriffe (Substanz, Ursache u. s. w.) in Ansehung des practischen Gebrauchs, welcher immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, der im theoretischen Gebrauch analogischen Bedeutung gemäß auf die Freyheit und ihr Subject anwenden, indem wir blos die logischen Functionen des Subjects und Prädicats des Grundes und der Folge darunter verstehen, denen gemäß die Handlungen und Wirkungen jenen Gesetzen gemäß so bestimmt werden, daß sie zugleich mit den Naturgesetzen den Categorien der Substanz und der Ursache ꝛc. allemal gemäß erklärt werden können, ob sie gleich aus einem ganz andern Princip entspringen.

* * *

Anmerk. 1. Wie dies alles ein Uebergang von der rationalen Psychologie zur Cosmologie seyn soll, dies begreife ich nicht, indessen mag es so heißen — wir wollen nun auf alles, was zu diesem Hauptabschnitt gehört, noch einmal zurückschauen, und es mit ein paar allgemeinen Bemerkungen beschließen. Wir haben bisher geglaubt, gute Gründe zu haben, warum wir uns für etwas mehr als bloße Erscheinung, für wirkliche Substanzen an sich halten müßten, und selbst von der Art unseres absoluten Daseyns haben wir, ob-

gleich

gleich sehr wenig, doch immer etwas zu sagen, uns erlaubt. Diese Selbsterkenntniß haben wir ganz und gar nicht darauf gegründet, daß wir etwan im Stande wären, uns selbst außer unserer Erkenntniß darzustellen, und uns in einer andern als sinnlichen Anschauung, in einer Anschauung, die uns als ein Ding an sich, und nicht als ein blos vorgestelltes Ding enthielte, wahrzunehmen; sodern darauf, daß unser wirkliches Selbstbewußtseyn so beschaffen ist, daß wir uns schlechterdings so denken müssen, als wären wir solche Dinge an sich. Nun wissen wir gar wohl, daß wir, genau zu reden, das, was unser Denken enthält oder ausdrückt, nicht selber absolute seyn können, dies lehrt uns unser Denken selbst; aber weil alles unser Denken uns auf uns selbst als das denkende Subject hinweist, und diese Hinweisung und also unsere ganze Erkenntniß ein leeres Spiel wäre, wenn ihr nicht ein solches Urding, als unser Selbstbewußtseyn ausdrückt, entspräche, so nehmen wir dies an, und urtheilen, handeln und hoffen darnach, ob wir gleich dies Urding, dieses unser ursprüngliches Selbst nicht wirklich vorzeigen, sondern blos denken und in seinen Wirkungen wahrnehmen, folglich auch nur denselben gemäß analogisch erkennen können. Hat nun Kant diese Voraussetzung, oder diesen wohlgegründeten Glauben, oder wie man es nennen mag, aufgehoben oder vernichtet? Wir müssen unser Selbst, unser Ich als ein Subject an sich denken, um es als das Subject unserer Vorstellungen zu denken, um irgend eine Vorstellung unser nennen zu können; nun haben wir aber wirkliche Vorstellungen, also müssen wir sie auch auf unser Selbst als das Subject beziehen, und dieses unser Selbst als ein Subject an sich denken. Allein dadurch, daß wir etwas blos denken, wird oder ist es noch nicht außer dem Denken wirklich, es muß wirklich außer dem Denken daseyn; daß wir also uns

selbst

selbst blos denken, das giebt unserm Selbst noch keine Wirklichkeit, wir müssen außer diesem Denken wirklich daseyn. Ein Daseyn aber außer unserm Denken kann uns nur in den Sinnen gegeben seyn, und was in diesen gegeben ist, das ist nur Vorstellung, nur Erscheinung, nicht Ding an sich, denn es ist nur uns gegeben — mithin können auch wir selbst nur sinnlich daseyn; wenn wir aber nur sinnlich dasind, so ist unser Ich kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung, unser Selbst als Subject an sich ist bloßer Gedanke ohne Realität, die sich außer dem Gedanken darstellete; denn sobald es sich darstellen soll, so ist es nicht mehr Subject an sich, sondern Subject dieser Darstellung — folglich hat unser Ich nur Wirklichkeit in der Erscheinung, in der Vorstellung, nicht aber Wirklichkeit an sich. Kurz, wir können und müssen zwar uns selbst als ein Subject an sich denken und voraussetzen, aber als ein solches uns nicht vorzeigen. — Allein das sagen wir ja selbst auch, wozu also die weitläufige Deduction und die neue dunkle Sprache? Folgt denn nun daraus, weil wir uns selbst als Urding nicht sinnlich vorzeigen können, so ist es gar nicht erlaubt, zu urtheilen, daß wir anders, als blos sinnlich, existiren, und dieses Urtheil eben deswegen, weil es unvermeidlich ist, für wahr zu halten? Freylich ist unsere nicht-sinnliche absolute Existenz nur ein Schein, wenn wir unsere sinnliche Existenz schlechthin damit identificiren, dieser Schein ist auch unvermeidlich, weil sonst nicht einmal eine sinnliche Existenz für uns möglich wäre; es ist aber auch eben so leicht, diesen Schein zu entdecken, und ihn so aufzulösen, daß wir aus seiner Nothwendigkeit den Schluß machen, wir haben zwar wirklich eine absolute Existenz, können sie aber nicht, daß ich so sage, im Original, sondern nur im Abdruck, gleichsam in einer Copie darstellen. Auf diese Art hat zwar unsere abso-

lute Existenz keine Sinnenwahrheit, aber doch gerade diejenige Realität, die wir denken, und jener Schein ist nun nicht Täuschung oder Betrug, sondern absolute Wahrheit; da im Gegentheil unser Philosoph, wenn er dieses leugnet, unsere ganze Erkenntniß in ein leeres Schattenspiel verwandelt, oder, wenn er es nicht leugnet, in der Sache mit uns übereinkommt, und statt neuer Entdeckungen blos neue Ausdrücke giebt. Wir geben es also gerne zu, daß wir uns selbst nur in unserer Erkenntniß und nicht absolute erkennen; hingegen lassen wir uns nicht bereden, daß die Voraussetzung unseres Ichs als eines absoluten Dinges, die nothwendig in dieser Erkenntniß liegt, deswegen, weil sie nicht sinnlich, und also in unserer Erkenntniß gar nicht realisirt werden kann, eine solche Idee sey, welcher nichts an sich entspreche — nichts in unserer sinnlichen Erkenntniß, dies ist wahr, aber etwas außer dem ganzen Felde derselben, sonst wäre diese Idee ein leeres täuschendes Hirngespenst. Man sieht leicht, daß jetzt der ganze Streit, der noch zwischen uns und unserm Philosophen stattfinden kann, auf der Frage beruht: ob wir uns auf unser Vorstellen und Erkennen, insofern wir es einmal ganz verstehen, als auf einen Ausdruck dessen, was an sich ist, verlassen können; giebt er dieses zu, so haben wir gewonnen, leugnet er dies, so können wir zwar keine Beweise mehr führen, hingegen kann alsdann die Behauptung, daß reine Vernunft im practischen Gebrauch mehr leiste als im speculativen, nichts anders als ein leeres Wortspiel seyn. Wir selbst denken als absolute Subjecte alles, was wir uns vorstellen: hier hat unser Ich keine objective Realität, denn da müßten wir als absolute Subjecte zugleich das Object unseres Vorstellens seyn; ein Object, ein wirkliches Object unserer Vorstellung aber ist kein Ding an sich, also auch kein absolutes Subject; hingegen wenn wir

sel-

selber handeln; wirklich handeln, so bestimmen wir als ein absolutes Subject unsere Handlungen, diese aber gehören jederzeit zu unserer sinnlichen Existenz, also zu unserer Wirklichkeit; folglich bestimmen wir als absolute Subjecte unsere Wirklichkeit, und wenn nun gleich unser ursprüngliches Selbst, unser reines Ich eine bloße Idee ist, so hat nun doch diese Idee, insofern sie etwas in der Erfahrung bestimmt, objective Realität. Wer wird dieses leugnen, wer aber auch nicht alsbald einsehen, daß diese objective Realität im practischen Vernunftgebrauch gar nicht diejenige ist, die man ihr in der Speculation abspricht? denn hier will der Satz, unser absolutes Ich hat keine objective Realität, so viel sagen, es kann nicht als ein absolutes Ich, als Ding an sich objective und außer dem Begriff dargestellt und angeschaut werden, sondern ist in der Anschauung nur ein empirisches Ich, und ohne Anschauung eine bloße Idee; dort aber bedeutet der Satz, unser absolutes Ich hat objective Realität, weiter nichts, als: diese Idee, ungeachtet sie nur Idee ist, erzeugt oder bestimmt — nicht sich selbst — sondern etwas andres, das Erscheinung ist. Folgt denn nun aber daraus, daß diese Idee deswegen ein Ding an sich sey oder seyn müsse — außer man setze erst voraus, was wir schon so oft berührt haben, daß uns die Indication unserer Erkenntniß überhaupt nicht irreführen könne oder werde? Muß man aber erst dieses voraussetzen, so ist die Beyhülfe des practischen Vernunftgebrauchs überflüssig; nicht eigentlich durch diesen, sondern durch jene kommen wir erst zu derjenigen objectiven Realität, die wir verlangen, und wenn unser Philosoph die Lücke in der Speculation aus dem practischen Felde herüber auszufüllen verspricht, so giebt er uns, statt der wirklichen Sache, blos den Ausdruck derselben, aber in einer ganz andern Bedeutung zum besten. Doch dies wird, wie

ich hoffe, durch die folgenden zwey Anmerkungen noch viel deutlicher werden.

Anmerk. 2. In meinem wirklichen Selbstbewußtseyn ist die Vernunftidee Schein, der Erfahrungsbegriff Wahrheit, das heißt, mein Ich scheint mir ein absolutes Subject zu seyn, ist aber wirklich nur ein empirisches, denn ich denke wirklich nur das, was mir gegeben ist; hingegen denkt das, was mir gegeben ist, nothwendigerweise mein Ich. In meinem wirklichen Handeln, sofern es durch das Moralgesetz bestimmt wird, ist die Vernunftidee Wahrheit, und dagegen die Erfahrung Schein, das heißt, meine Handlungen scheinen nur durch mein empirisches Ich bestimmt zu werden, sie werden aber wirklich durch mein absolutes Ich bestimmt, denn sonst können sie nicht durchs Moralgesetz bestimmt werden. Dies ist alles wieder unleugbar, aber es entscheidet nichts. Denn wenn jetzt gleich mein Ich als Vernunftidee im Practischen objective Realität hat und haben muß, so hat es deswegen doch nicht absolute objective Realität, die in der Erkenntniß verlangt wird, und eben so wenig setzt diese practische Gültigkeit voraus, daß dieses selbsthandelnde Ich ein ihm entsprechendes absolutes Ding haben müsse; außer wir nehmen an, daß unsere Erkenntniß überhaupt absolute Wahrheit, das heißt, Dinge an sich als Quellen und Original zum Grunde haben. Denn ohne diesen Satz könnte das selbsthandelnde Ich gar wohl eine bloße Idee, und doch das Princip einer Wirklichkeit seyn, weil doch diese Wirklichkeit (unsere Handlungen) nur eine Wirklichkeit in der Erscheinung, in unserm Vorstellen, und nicht an sich ist.

Anmerk. 3. Wenn uns Vernunft gebietet, so sind wir selbsthandelnd, es ist in unserm reinen ursprünglichen Selbstbewußtseyn etwas, ein Vermögen, das unsere übrigens ganz sinnliche Existenz so bestimmt, daß

sie

sie zugleich zu einer intelligiblen Welt gehört. Wir haben also ein Princip unserer Wirklichkeit, aber deswegen erkennen wir es doch nicht, dazu hätten wir Categorien nöthig, und die erfordern Anschauung — hingegen dürfen und müssen wir doch die Categorien als logische Functionen auf dies Princip anwenden, nach ihrer analogischen Bedeutung im theoretischen Gebrauch, insofern aus demselben unsere Handlungen entspringen, ungeachtet sie als Erscheinungen dennoch unter Naturgesetzen stehen und nach den Categorien fortlaufen; d. i. wir können uns als selbsthandelnd keineswegs erkennen, sondern in der Erkenntniß sind wir immer nur handelnd in der Erscheinung; aber da wir unter dem Moralgesetz stehen, so müssen wir uns als selbsthandelnd ansehen, unsere Handlungen betrachten als wirklich entsprungen aus unserm reinen ursprünglichen Selbst, so daß dieses sie wirklich bestimmt, und sie also, als durch jenes Princip, möglich — den logischen Functionen im Denken gemäß sind. Kurz, wenn wir uns gleich nur sinnlich, d. h. als Erscheinung erkennen, so müssen wir uns doch zugleich als reines ursprüngliches Selbst voraussetzen, und selbst unsere sinnliche Existenz aus diesem Princip ableiten, und diese Voraussetzung muß Wahrheit haben, weil wir sonst nicht selbsthandelnd, also nicht gesetzgebend, also nicht moralisch wären — — Könnten wir nun dies alles nicht auch theoretisch anwenden? In unserer Erkenntniß sind wir jederzeit nur Erscheinung, aber wir müssen uns doch zugleich als reines Selbst, und unsere Erkenntniß als aus demselben entsprungen ansehen, und diese Voraussetzung muß Wahrheit haben, weil wir sonst nicht selbstdenkend, also nicht einmal Subjecte in der Erscheinung wären. Wo ist nun der Unterschied zwischen dem speculativen und practischen Vernunftgebrauch? Immer muß ein ursprüngliches reines Selbst vorausgesetzt werden, aus

demselben muß sowol das Erkennen als das Handeln entspringen, aber nie kann es erreicht, oder wirklich dargestellt werden. Es ist wahr, in der Erkenntniß ist von Dingen, im Practischen von Handlungen die Rede; muß nun gleich die Erkenntniß als aus dem reinen Selbst entsprungen angesehen werden, so geht doch dies die Dinge nicht an, insofern sie von der Erkenntniß verschieden und ihr gegeben sind; das reine Selbst ist also wol Princip des Erkennens, aber nicht der Dinge selbst. Ist es denn aber im Practischen Princip der Dinge selbst? freylich ist es hier nicht blos Princip des Erkennens oder Vorstellens meiner Handlungen, sondern des Daseyns derselben; wenn man sich aber erinnert, daß die Dinge ihr Daseyn nur in unserer Erkenntniß haben, und selbst nur Vorstellungen sind, und daß die Handlungen, nicht insofern sie außer unserer Vorstellung, sondern in ihr dasind, aus dem reinen Selbst entsprungen sind, so verschwindet der Unterschied wieder, und in eben dem Verstande, in welchem ich im Practischen sage, daß das reine Selbst Princip eines wirklichen Daseyns sey, kann ich es auch im Theoretischen sagen, denn da wird nur ein wirkliches Daseyn in unserer Erkenntniß gemeint: und in eben dem Verstande, in welchem ich im Theoretischen sage, daß das reine Selbst nicht Princip des Daseyns sey, kann ich es auch im Practischen sagen, denn da wird ein Daseyn an sich, ein absolutes Daseyn gemeint. Es ist also ganz falsch, wenn man sagt, Vernunft habe im Practischen die objective Realität, die sie im Theoretischen nicht habe. Sie ist und bleibt stets eine Idee, ein Begriff von einem absoluten Dinge, welcher Begriff eben deswegen seinen Gegenstand nie außer sich erlangen kann; ihre Wirklichkeit kann also weder durch einen Schluß, noch durch ein unmittelbares Erkenntniß dargestellt, sondern muß immer nur vorausgesetzt werden,

den, diese Voraussetzung aber hat nicht mehr Grund im Practischen, als im Theoretischen, denn es ist sowol dort als hier in der Voraussetzung, und durch dieselbe nicht ein wirklich dargestelltes Ding an sich, sondern nur eine Idee, hier zwar eine denkende, dort eine handelnde Idee, allein das Handeln ist am Ende auch nur Denken, und das Denken Handeln, und beides nur etwas in unserer Vorstellung, kein Ding an sich; mithin ist auch die Idee kein Ding an sich, sondern nur die Vorstellung, oder der Gedanke eines solchen Dinges, nothwendig zwar, aber auch unerreichbar in dem einen Fall wie in dem andern. Wir müssen also entweder bey dieser Idee allein stehen bleiben, oder annehmen, daß ihr etwas absolutes entspreche — in beiden Fällen können wir beides thun, nur daß gleichfalls in beiden Fällen nur das letztere der Indication unserer Erkenntniß und hiemit der Vernunft vollkommen gemäß, obgleich nicht weiter demonstrabel, das heißt, darstellbar ist.

Zweytes Buch. Zweytes Hauptstück.

Antinomie der reinen Vernunft.

pag. 432 — 435.

§. 280.

Die erste Art der dialectischen Vernunftschlüsse geht auf die unbedingte Einheit des Subjects, und giebt einen zwar nur einseitigen, aber doch stets täuschenden Schein des Pnevmatismus.

§. 281.

Die zweyte Art geht auf die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung, und verwickelt die Vernunft in eine ganz natürliche Antithetik, indem sie einen dop-

pelten sich selbst widersprechenden Schein erzeugt, und so entweder zum Scepticismus, oder dogmatischen Trotz versucht.

§. 282.

Die transscendentalen Ideen, sofern sie auf die Synthesis der Erscheinungen gehen, und ihre absolute Totalität betreffen, nennen wir Weltbegriffe, daher wird die Antinomie der reinen Vernunft die transscendentalen Grundsätze einer rationalen Cosmologie darlegen, nicht um sie zu genehmigen, sondern als eine mit Erscheinungen unvereinbare Idee — als Schein aufzudecken.

Erster Abschnitt.
System der cosmologischen Ideen.
pag. 435 — 448.

§. 283.

Die transscendentalen Ideen sind eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Categorien, nach dem Grundsatz, wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben.

§. 284.

Es taugen aber hierzu doch nur die Categorien, in welchen die Synthesis eine regressive Reihe der einander untergeordneten Bedingungen zum Bedingten, insofern man von diesem zu jenem aufsteigt, ausmacht, weil die Vernunft nur im Aufsteigen, nicht im Absteigen und nicht in der Subordination Totalität fordert, nach obigem Grundsatz.

§. 285.

§. 285.

Zu cosmologischen Ideen taugen also 1) die Quanta, Zeit als Reihe an sich, insofern sie aufsteigt, Raum als aufsteigende Reihe in Ansehung der Begrenzung. 2) Materie, als ein theilbares Reale. 3) Causalität. 4) Daseyn, insofern es als etwas Zufälliges zurückweist. Und so entstehen nach den 4 Titeln der Categorien 4 cosmologische Ideen, wobey zum voraus folgendes zu merken ist.

§. 286.

Erstlich betrifft die Idee der absoluten Totalität die Exposition der Erscheinungen, und fordert absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, oder eine vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne.

* *
*

Anmerk. D. h. die absolute Vollständigkeit soll nicht blos gedacht, sondern auch außer unserm Denken dargestellt werden, denn wenn sie blos gedacht wird, so ist sie nur in unsern Gedanken da, sie muß aber auch außer denselben daseyn, wenn sie eine Wirklichkeit seyn soll; mithin geht sie nicht blos auf Dinge überhaupt, sondern auf gegebene Dinge, auf Erscheinungen.

§. 287.

Zweytens: Die Vernunft sucht eigentlich nur das Unbedingte, dieses liegt jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, daher geht sie von dieser aus, ob sie gleich selbst nur eine Idee ist, denn im bloßen reinen Verstandesbegriff ist

das Bedingte nur möglich durch die ganze Reihe der Bedingungen, und diese zugleich mit jenem gegeben, aber in der Erscheinung werden Bedingungen gegeben durch successive Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung — ob nun diese im Regreß jemals vollständig seyn könne, ist noch ein Problem.

§. 288.

Drittens: Das Unbedingte, welches stets in der Totalität der Reihe liegt, ist darinnen so enthalten, daß entweder jedes Glied bedingt, und nur das Ganze unbedingt, mithin die Reihe a parte priori unendlich, und doch ganz gegeben, der Regressus aber nie vollendet ist, oder daß das Unbedingte ein Glied der Reihe selbst, mithin ein absolut-Erstes in der Reihe ist. Welt-Anfang und Grenze, Einfaches, Selbstthätigkeit, Natur-Nothwendigkeit.

§. 289.

Endlich können die cosmologischen Ideen auch noch eingetheilt werden in Weltbegriffe im engern Verstande, die das mathematisch-Unbedingte, und Naturbegriffe, die das dynamisch-Unbedingte enthalten. —

* * *

Anmerk. Dies alles ist nur erst Vorbereitung auf den Streit, der nun sogleich erscheinen wird, es bedarf daher noch keiner besondern Bemerkungen, hierzu wird uns erst der Streit selber Gelegenheit geben. Einstweilen also nur so viel. Wenn von Dingen die Rede ist, also von etwas, das nicht in unserer Vorstellung, sondern an sich da ist, so ist dies freylich ein absolutes Ding, ein Ding an sich, und in aller Rücksicht; und wenn ein solches Ding durch Bedingungen nur möglich,

also bedingt ist, so ist es nur durch diese Bedingungen da, mithin setzt es diese Bedingungen selbst auch als an sich vorhanden in ihrer absoluten Totalität voraus. Allein für uns sind solche Dinge bloße Gedanken, d. h. wir können sie wol denken, aber nicht außer unserm Denken wirklichmachen oder darstellen; so bald dieses geschieht, so bald wir diese Gedanken realisiren sollen, so muß ja das Ding nicht nur außer unserm Denken daseyn, sondern wir müssen uns dessen auch bewußt werden, dadurch aber hört es sogleich auf ein Ding an sich zu seyn, und wird ein blos vorgestelltes Ding, das zwar ein Ding an sich zu seyn scheint, und scheinen muß, weil es uns sonst bloße Vorstellung wäre, das aber doch in der That kein wirkliches Ding an sich, sondern nur eine Erscheinung, ein von uns vorgestelltes Ding ist, dessen Wirklichkeit nicht absolut, sondern nur eine Wirklichkeit für uns ist, weil es sonst nicht Vorstellung, mithin uns unbekandt wäre. Ist nun eine solche Erscheinung bedingt, und bedingt muß sie seyn, sonst wäre sie nicht Erscheinung, sondern völlig absolutes Ding an sich, so setzt sie, insofern sie nicht blos Vorstellung, sondern ein Ding ist, absolute Totalität der Bedingungen voraus; insofern sie aber ein Ding nur für uns und in unserer Erkenntniß ist, so kann diese absolute Totalität nie erreicht werden, nie in der Erscheinung daseyn, denn sonst wäre die Erscheinung nicht mehr Erscheinung, die jederzeit bedingt ist, sondern ein absolutes Ding, ein Ding an sich. Absolute Vollständigkeit in der Erscheinung ist also zwar eine nothwendige Idee, wenn die Erscheinung nicht blos Vorstellung seyn soll, aber eine Idee ohne objective Realität für uns und in unserm wirklichen Erkennen, weil sonst die Erscheinung gar nicht mehr Vorstellung, sondern Ding an sich wäre; oder: das Bedingte in der Erscheinung scheint aus dem Unbedingten entsprungen zu seyn, aber dieser Schein

kann

kann nie realisirt, dieser Ursprung kann nie von uns als wirklich und gegenwärtig dargestellt werden, weil das Unbedingte keine Erscheinung werden oder seyn kann, da jede Erscheinung als Ding in der Vorstellung bedingt ist. — — Daß aber dieser Schein des Unbedingten im Object der Erscheinung immer gedoppelt ist, dies kommt daher, weil hier immer von Vollständigkeit einer Reihe die Rede, Vollständigkeit einer Reihe aber entweder durch ihre Unendlichkeit oder durch ihren absoluten Anfang möglich ist. Da nun beides nicht zugleich stattfindet, sondern eins das andere aufhebt, beides aber in der Erscheinung unmöglich ist, so werden wir, wenn wir diese Unmöglichkeit auf der einen Seite einsehen, veranlaßt, zu glauben, daß das Recht auf der andern Seite sey, weil diese ihr Gegentheil ist. Finden wir aber hernach eben diese Unmöglichkeit auch hier, und erinnern uns, daß wir sie vorher schon dort gefunden hatten, so begreifen wir alsdann, daß diese absolute Vollständigkeit in der Erscheinung gar nicht stattfinde, mithin auch, ob sie gleich eine nothwendige und unentbehrliche Idee ist, doch nur eine Idee ohne objective Realität, d. h. ohne Sinnenwahrheit ist. Ich glaube, durch diese kurze Erläuterung ist jetzt zum voraus schon alles klar und hell, der so merkwürdige Vernunftzwiespalt hört auf etwas Sonderbares zu seyn, er verliehrt aber auch alle Kraft, uns zu beunruhigen, denn er lehrt uns wieder nur, was wir schon wußten, daß die Dinge, die wir uns vorstellen, insofern sie blos in unserer Vorstellung liegen, keine absolute Wirklichkeit haben, nicht Dinge an sich, sondern Gedanken sind, und insofern sie außer unserm Denken für uns dasind, zwar Wirklichkeit haben, aber nur Wirklichkeit für uns, daß sie also auf keine Art Dinge an sich, sondern nur vorgestellte Dinge sind, ob wir sie gleich als Dinge an sich ansehen müssen. Daran wollen wir nun keinen

Augen-

Augenblick zweifeln, aber uns auch dadurch nicht abhalten lassen, eben deswegen, weil wir sie als Dinge an sich ansehen müssen, anzunehmen, daß sie auch gerade so, wie es unsere Erkenntniß mit sich bringt, Dinge an sich sind, nemlich nicht identisch mit diesen Dingen an sich, auf die unsere Erkenntniß uns hinweist, sondern gleichsam Abdrücke derselben, denen etwas an sich als das Original entspricht. Auf diese Art folgen wir der Indication unserer Erkenntniß, der Streit hört auf, und wir bleiben ruhig in dem alten Besitz unserer längst verjährten Rechte. Freylich wissen wir von jenen Urdingen gar nichts, wenn Wissenschaft nur das heißt, was sinnliche Objectivität hat; hingegen wissen wir von ihnen etwas und genug, wenn alles das Wissen heißt, was in unserm ganzen Erkennen als in einem Factum nothwendig enthalten ist, denn alsdann wissen wir zwar nicht, was und wie diese Urdinge sind, aber wir wissen doch, daß sie sind, und daß in ihnen alles, was uns erscheint, seinen Grund und gleichsam seine Wurzel hat.

Zweyter Abschnitt.

Antithetik der reinen Vernunft. p. 448 — 453.

§. 290.

Antithetik ist Untersuchung der Antinomie der reinen Vernunft, ihrer Ursachen und Resultate.

§. 291.

Diese Antinomie entspringt, wenn die Vernunft ihre Ideen, anstatt sie zum Gebrauche der Verstandesgrundsätze auf Gegenstände möglicher Erfahrung anzuwenden, über die Grenzen der letztern hinaus auszudehnen wagt, da entsprin-

gen

gen alsdann Sätze, die mit ihren Gegensätzen gleichviel Gültigkeit haben.

§. 292.

Dies kommt daher, weil solche Vernunftideen als eine Synthesis nach Regeln dem Verstande, und als absolute Einheit der Vernunft congruiren sollen, und in dieser Rücksicht für den Verstand zu groß, in jener für die Vernunft zu klein sind.

§. 293.

Indem man nun dieses entdeckt, so erkennt man zugleich die Fehltritte der Vernunft in der Anwendung ihrer Grundsätze, und kann den Schein zwar nicht vernichten, aber doch unschädlich machen.

§. 294.

Hierzu aber ist nothwendig, daß man erst dem Streite selber freyen Raum giebt — und dieses wollen wir jetzt thun.

* * *

Anmerk. Wenn Vernunftideen, d. h. Begriffe von absoluten Dingen, so gebraucht werden, daß durch dieselbe nicht blos Dinge an sich zum Behuf der Erfahrung gedacht, sondern auch außer dem Denken als wirklich dargestellt werden sollen, d. i. wenn wir das, was in der Erfahrung liegt, so wie es darinnen liegt, über alle Erfahrung ausdehnen, und Erscheinungen, d. h. Dinge in der Vorstellung, für Dinge an sich ansehen, weil wir sie uns so vorstellen, so müssen zuletzt widersprechende Behauptungen daraus entstehen, weil der Begriff eines Dinges an sich viel zu groß ist, als daß wir ihn realisiren könnten, und der eines Dinges in der Vorstellung zu klein, als daß er absolute Vollständigkeit darstellte. Daraus erkennen wir aber, daß,

ob

ob wir gleich alle Erscheinungen als Dinge an sich ansehen müssen, sie es doch wirklich nicht sind, noch seyn können, daß also Dinge an sich bloße Gedanken und keine reale Objecte für uns sind. Als Gedanken sind sie nothwendig, indem ohne sie keine Dinge in der Erfahrung gedacht werden könnten, ohne dies Denken aber keine Erfahrung überhaupt möglich wäre; daher kommt es denn, daß sie durch Erfahrung realisirt zu werden scheinen, aber auch nur scheinen, indem keine Darstellung in der Erfahrung sie jemals erreicht. Ich glaube nicht, daß irgend jemand an diesen Sätzen zweifeln wird, darauf aber beruhet die ganze so weitläufig vorgetragene transscendentale Antithetik; sollte es also wol nöthig seyn, uns auf ihre Erörterung ausführlich einzulassen? Eine absolut-vollendete Reihe in der Erscheinung müssen wir zwar denken und als wirklich gegeben ansehen, weil wir Erscheinungen als absolute Dinge ansehen müssen, aber dieser Gedanke hat keine Realität in der Erscheinung, weil sonst das Unbedingte zugleich bedingt seyn müßte; er ist also, wenn von sinnlicher Wahrheit die Rede ist, nur scheinbar, nicht wirklich-objectiv, und wir werden durch die unvermeidlichen Widersprüche, in die wir uns verwickeln, wenn wir dieses vergessen, nachdrücklich belehrt, daß wir es nicht vergessen sollen. Bis hieher kommen wir mit unserm Philosophen überein. Macht er nun aber daraus, daß Dinge an sich ohne einen Widerspruch nicht sinnlich-darstellbar gedacht werden können, den Schluß, daß dem nothwendigen Denken derselben nichts an sich entspreche, so können wir ihn freylich nicht sinnlich widerlegen, so wenig er uns aus Erfahrung widerlegen kann, wenn wir das Gegentheil behaupten; hingegen folgen wir doch gewiß der Indication unserer Erkenntniß weit genauer, als er, und haben also auch mehr auf unserer Seite, als er; denn wenn wir annehmen, daß Dinge

an

an sich dasind, die unserm Denken und Vorstellen entsprechen, ob sie gleich nicht die Gedanken selber sind, deswegen, weil die gedachten Dinge stets als Dinge an sich gedacht werden, und doch eigentlich nur Gedanken sind, so wird unsere ganze Erkenntniß als ein zuverlässiges richtiges Zeugniß von uns behandelt, das uns auf keine Weise hintergeht; hingegen ohne diese Voraussetzung weist sie uns beständig auf etwas hin, das ganz und gar nicht in unserer Erkenntniß liegen soll, und doch ist dies Etwas ganz und gar nicht da, sondern wir setzen voraus, daß, wenn unser Erkennen aufhört, völlig nichts mehr, nicht blos für uns, denn dies ist freylich sehr natürlich, sondern überhaupt und an sich nichts mehr da ist; folglich hintergeht uns unsere Erkenntniß beständig dadurch, daß sie uns gerade das Gegentheil davon aussagt. Dies ist nun, ich gestehe es, keines Beweises mehr fähig, denn es ist die erste Grundlage aller Möglichkeit, etwas zu beweisen, aber eben deswegen kann auch der, der diese Grundlage aufhebt, den Vorwurf nicht vermeiden, daß er alle Wahrheit der Erkenntniß aufhebt, und wer dieses nicht thun will, muß jene Grundlage stehen lassen. Wir werden also jetzt die ganze transscendentale Antithetik ohne alle Weitläufigkeit durchgehen, und uns durch die That überzeugen, daß es zwar freylich ein Widerspruch ist, ein Ding an sich, und doch zugleich nur ein Ding in der Vorstellung zu seyn; aber kein Widerspruch, ein Ding an sich zu seyn, und einem Dinge in der Vorstellung als Quelle und Original zu entsprechen, sondern vielmehr Wahrheit, wenn die Voraussetzung eines Dinges an sich, obgleich nur eine Idee, doch immer eine nothwendige Idee ist.

Erster Widerstreit.

§. 295.

1) Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum, denn sonst müßte sie, der Zeit und dem Raume nach, unendlich seyn, Unendlichkeit aber kann durch keine successive Synthesis vollendet werden.

2) Die Welt hat keinen Anfang — keine Grenzen — sonst müßte sie in der leeren Zeit und im leeren Raum liegen, sie ist also in beider Rücksicht unendlich.

* * *

Anmerk. Es ist hier von einem gegebenen absoluten Weltganzen die Rede; insofern dies uns gegeben ist oder seyn soll, ist es jederzeit eine Erscheinung, ein Sinnending, als Sinnending aber in Zeit und Raum, mithin nie vollendet, nie ein absolutes Weltganzes, weder schlechthin und durchaus begrenzt, denn sonst müßten wir eine leere Zeit und einen leeren Raum wahrnehmen können; noch wirklich unendlich, sonst müßten wir mit der Vorstellung einer unendlichen Reihe zu Ende kommen können; insofern es aber an sich gegeben seyn soll, so ist es eine bloße Idee, von der wir nicht sagen können, ob sie wirklich, und wie sie wirklich ist, ob ihr Gegenstand an sich endlich oder unendlich, begrenzt oder unbegrenzt ist, denn da müßten wir über den Begriff hinaus zu einem wirklichen Dinge fortgehen, und so kämen wir immer wieder zu den Bedingungen einer sinnlichen Anschauung, die alles absolute Daseyn aufheben, und ein Daseyn in Zeit und Raum setzen, mit welchem wir auf keine Art zu Ende kommen können, ob wir gleich, insofern wir diese Sinnendinge als Dinge an sich ansehen, sie auch als an sich gegeben, mithin

als vollendet ansehen müssen. Was folgt nun hieraus? Was uns erscheint, das ist zwar nur ein Ding in unserer Vorstellung, und kein absolutes Ding an sich, aber eben deswegen, weil es in unserer Vorstellung ein Ding ist, so scheint es an sich ein Ding zu seyn, und muß so scheinen. Als ein Ding in unserer Vorstellung kann es nie vollendet seyn, sondern muß sich immer auf noch etwas beziehen, also zu einer Reihe gehören, mit der wir nie zu Ende kommen, denn die Vollendung müßte ja selbst auch vorgestellt werden, und als Vorstellung sich immer wieder auf etwas außer ihr beziehen; ein absolut-vollendetes Ganzes kann also nie ein Ding in der Vorstellung seyn. Da aber doch alles, was ein Ding in der Vorstellung ist, ein absolutes Ding zu seyn scheint, so muß es eben deswegen auch zu einer absolut-vollendeten Reihe zu gehören scheinen, ob wir gleich diesen Schein nicht realisiren können. Mit einem Wort, eine absolute Zeit und ein absoluter Raum sind Vorstellungen ohne mögliche Realität, wir mögen sie leer oder erfüllt annehmen, denn außer der Sinnlichkeit ist Raum und Zeit gar nichts, da sie die Bedingungen der Sinnlichkeit sind, und in der Sinnlichkeit sind es keine Dinge an sich, mithin auf keine Art absolut. — — Dies sind nun wieder lauter unleugbare identische Sätze, die man dem, der sie für wichtige Entdeckungen halten will, gerne zugeben wird, wenn er nur die Folge nicht daraus zieht, daß also nun gar kein Grund dasey, irgend etwas anzunehmen, was unserer sinnlichen Vorstellung an sich entspräche, denn wir glauben gerade das Gegentheil daraus folgern zu können. Ein absolutes Weltganzes kann uns als ein Quantum nie erscheinen, mithin durch die Sinnen nie realisirt werden, und doch müssen wir es schlechterdings voraussetzen, wenn Erscheinung ein Ding in der Vorstellung seyn soll, es wird also auch daseyn, oder die Indication unserer Er-

kenntniß betrügt uns, hingegen kann es weder in der Zeit noch im Raum vorgestellt werden, weil es sonst Erscheinung und nicht Ding an sich wäre; wenn also von einem absoluten Anfang oder von einer Unendlichkeit desselben die Rede ist, so muß man dabey von aller Zeit und von allem Raum abstrahiren, und nur einen Anfang an sich, oder eine Unendlichkeit an sich denken; dieses will alsdann nichts anders ausdrücken, als die Frage, ob die Dinge, die wir den Erscheinungen zum Grunde legen, und zwar als ein absolutes Ganzes zum Grunde legen, in einer Zahl und Größe, oder ohne Zahl und Größe an sich gedacht werden müssen. Hierauf aber können wir keine Antwort geben, weil uns unsere Erkenntniß bis dahin keine Hinweisung giebt; denn sie weist uns zwar an, den Grund der Erscheinungen in einem absoluten Dinge zu suchen, aber sie gestattet uns nicht, dieses absolute Ding jemals außer unserm Denken zu finden oder anzugeben. Mithin ist das letzte Resultat dieser ersten Antinomie dieses: Der Begriff eines absoluten Weltganzen, oder einer unbedingten Weltgröße, ist zwar eine nothwendige Idee, wenn Erscheinungen nicht blos Vorstellungen, sondern wirkliche Dinge enthalten sollen; aber er ist auch weiter nichts als Idee, und kann selber auf keine Art in der Erscheinung dargestellt werden, er hat also insofern keine Wirklichkeit, für die Sinnen taugt er auf keine Art, und im bloßen Denken druckt er nichts als absolute Totalität der Dinge an sich aus, ohne diese Dinge an sich, oder ihre Totalität außer dem Begriff darzustellen, oder zu bestimmen. Es kommt also jetzt nur darauf an, ob wir annehmen, daß unsere Erkenntniß in dem, was sie ausdrückt, uns täusche oder nicht. Im erstern Fall haben wir freylich keinen Grund von einem absoluten Weltganzen, als einem realen Dinge an sich auch nur zu reden; im andern hingegen dürfen

und müssen wir eine solche absolute Totalität absoluter Dinge nicht als eine bloße illusorische Idee, sondern als eine Idee ansehen, welcher das, was sie ausdrückt, und so, wie sie es ausdrückt, in der That entspricht, ob wir gleich dies Ganze auf keine Art als ein Sinnending, als wogegen die Indication unserer Erkenntniß selber ist, vorstellen können. Auf diese Art aber ist es wirklich unrecht zu sagen, Vernunft setze ein absolutes Weltganzes in der Erscheinung, d. h. als Selbsterscheinung voraus, und widerspreche sich selber dadurch, daß es als Erscheinung endlich oder unendlich seyn müßte, und doch beides nicht seyn könne. Denn Vernunft setzt zwar ein Weltganzes voraus als Grund der Erscheinung, aber nicht als Selbsterscheinung, eben deswegen, weil es als Erscheinung keine Vernunftidee seyn könnte. Als Grund der Erscheinung aber muß es weder endlich, noch unendlich in der Erscheinung, denn es muß gar nicht Erscheinung seyn; folglich widerspricht sich auch die Vernunft nicht, wenn man ihre Voraussetzung nur recht versteht, denn sie sagt uns selber, daß das Ding, das wir uns vorstellen, kein Ding an sich, sondern ein Ding in der Vorstellung ist, dem aber ein Ding, das wir nur denken, folglich nicht weiter angeben oder beschreiben können, entsprechen müsse.

Zweyter Widerstreit.

§. 296.

1) Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt in ihr nichts, als das Einfache, oder was aus diesem zusammengesetzt ist: denn wenn etwas an sich zusammengesetzt ist, so muß man alle Zusammensetzung aufheben können, und doch noch

etwas

etwas übrig haben, das nicht zusammengesetzt, also einfach ist. Kann man die Zusammensetzung nicht aufheben, ohne das Ding selber aufzuheben, so ist es kein an sich zusammengesetztes Ding.

2) Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches — alle Zusammensetzung ist nur im Raume möglich, jeder Theil des Zusammengesetzten nimmt also einen Raum ein, der Raum besteht aus lauter Räumen, und ein Reale, das einen Raum einnimmt, ist zusammengesetzt, also wäre das Einfache zusammengesetzt — überhaupt aber ist das Einfache gar keine mögliche Anschauung, aus gar keiner Wahrnehmung zu schließen, denn der Schluß ginge jedesmal von dem Mangel des Bewußtseyns eines Mannigfaltigen auf das absolute nicht-Daseyn desselben.

* * *

Anmerk. Wir können hier schon um vieles kürzer seyn, als vorhin, weil wir jetzt schon wissen, wohin die Critik geht. Es kann keine Zusammensetzung in der Erscheinung vorkommen, außer sie werde gedacht als eine absolute Zusammensetzung, als die Zusammensetzung eines Dinges an sich, daher scheint alles Zusammengesetzte in der Erscheinung ein Zusammengesetztes an sich, und also in der Erscheinung und durch dieselbe jene Idee einer absoluten Zusammensetzung wirklich dargestellt oder sinnlich realisirt zu seyn; allein dies ist falsch und unmöglich, denn es ist sich selbst widersprechend. Ein an sich zusammengesetztes Ding ist als solches nicht möglich außer dem Denken darzustellen; dies bedarf nicht einmal eines Beweises, es ist für sich klar, denn in

jeder Darstellung ist es eine Zusammensetzung in der Erscheinung, also in unserer Vorstellung, also nicht an sich, denn außer dem Denken ist für uns entweder gar nichts, oder blos ein uns gegebenes — ein Sinnending da. Daher darf man sich nicht wundern, daß man sich in Widersprüche verwickelt, wenn man den Schein einer sinnlich-objectiven Realität, den jene Idee zum Behuf aller Zusammensetzung in der Erscheinung haben muß, für wirkliche sinnlich-objective Realität gelten läßt. Sieht man ein an sich zusammengesetztes Ding als sinnlich-darstellbar an, so muß die Anschauung bis zur Vollendung einer endlichen oder unendlichen Zusammensetzung durchs Einfache fortgehen, beides aber ist für die Sinnen unmöglich, also auch ein an sich absolut-zusammengesetztes Ding in der Erscheinung unmöglich, obgleich eine zum Behuf der Erscheinung nothwendige Idee. Kurz, ein in der Erscheinung zusammengesetztes Ding ist gar kein Ding an sich, also weder einfach, noch ins Unendliche zusammengesetzt; ein an sich zusammengesetztes Ding ist absolute zusammengesetzt, und also in das Einfache an sich auflösbar; hingegen ist dies ein bloßer Gedanke, der außer dem Begriff keine adäquate Anschauung findet, und also in diesem Verstande keine Realität hat, wodurch aber die Realität, die wir ihm um seiner Nothwendigkeit willen vindiciren, gar nicht aufgehoben wird. Eine jede Zusammensetzung in der Erscheinung weist uns nemlich auf etwas hin, das dies Zusammengesetzte selbst nicht, sondern der absolute Grund desselben ist, das ist nun freylich zunächst kein wirkliches Element der von uns vorgestellten Zusammensetzung, sondern blos eine Idee, und als diese ein Princip, diese Zusammensetzung als etwas Objectives in der Erscheinung zu begreifen. Allein dies hindert uns nicht, jener Indication zu folgen, und zu urtheilen, daß ihr wirklich etwas an sich entspricht,

spricht, daß wirklich etwas da ist, was, wenn es gleich von dem Zusammengesetzten ganz verschieden, kein wirkliches Element und kein Theil desselben, und nach seinem wahren absoluten Daseyn für uns undarstellbar ist, dennoch als Grund der von uns so gedachten und vorgestellten Zusammensetzung in der Erscheinung mit Recht angesehen wird, so wie etwas daseyn muß, das der nothwendigen Idee eines absoluten Raums und einer absolut-verflossenen Zeit entsprechen muß, ob es gleich an sich sowol von der Idee, als von der dadurch möglichen objectiven Vorstellung einer empirisch-verflossenen Zeit und eines empirisch-gegebenen Raums ganz und gar verschieden, und also seinem eigentlichen bestimmten Daseyn nach uns unbekandt ist — — Denn ohne diese Voraussetzung und ihre Wahrheit wäre die Indication unserer Erkenntniß völlig ungegründet, und unsere Erkenntniß selbst ein leeres Spiel.

Dritter Widerstreit.

§. 297.

1) Außer der Causalität nach Naturgesetzen ist auch noch eine Causalität durch Freyheit zur ursprünglichen Erklärung der Erscheinungen in der Welt nothwendig; denn Naturgesetze setzen immer wieder neue Ursachen voraus, und kommen nie zu einer an sich absoluten Ursache, diese ist Selbstthätigkeit an sich, und ist diese einmal für den dynamischen Ursprung der Welt bewiesen, so ist auch mitten im Laufe der Welt — obgleich kein mathematischer, doch ein dynamischer Anfang an sich möglich.

2) Es ist überall keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur, denn Freyheit hebt Natur und also mögliche Erfahrung auf.

* * *

Anmerk. Ursache in der Erscheinung, und Ursache an sich, heben sich wechselseitig auf; denn Ursache an sich setzt nichts mehr voraus, entweder weil sie schlechthin anfängt, oder weil sie eine absolut-unendliche Reihe aller Ursachen begreift, beides aber ist in der Erscheinung unmöglich, denn aller Anfang in der Erscheinung ist immer nur comparativ, nie absolut, und setzt immer etwas in der Erscheinung voraus, das die Wahrnehmung des Anfangens möglich macht, eben deswegen aber kommt man auch mit diesen Voraussetzungen nie zu einem absoluten Anfang; aber eben so wenig ist auch eine unendliche Reihe in der Erscheinung möglich, denn da wäre sie uns wirklich gegeben, mithin nicht unendlich an sich, weil das Unendliche an sich uns nicht gegeben werden kann. Folglich kann eine absolute Causalität in der Erscheinung nicht stattfinden, nicht außer dem Denken in einer möglichen sinnlichen Anschauung dargestellt werden, denn durch jede Darstellung hört sie auf, der Idee einer absoluten Causalität adäquat zu seyn, hingegen muß sie dennoch mit oder ohne Anfang an sich gedacht werden, wenn wirkliche Causalität in der Erscheinung stattfinden soll. Dies ist aber alsdann eine bloße nothwendige Vernunftidee, zur Begreiflichkeit der Erscheinungen unentbehrlich, obgleich in keiner Erscheinung darstellbar, mithin zwar ohne Sinnenwahrheit, und also ohne die uns schon bekandte sinnlich-objective, aber deswegen nicht ohne alle absolute Realität.

Vierter Widerstreit.

§. 298.

1) Zur Welt gehört ein nothwendiges Wesen, entweder als Theil, oder Ursache, denn Welt ist die absolute Reihe aller Bedingungen, mithin entweder als absolut = unendliche, oder als eine aus einem absoluten Anfang entsprungene Reihe unbedingt und nothwendig.

2) Es existirt weder in der Welt, noch außer der Welt ein schlechthin = nothwendiges Wesen, als Weltursache, denn alles, was zur Welt gehört, ist in der Zeit bestimmt, mithin zufällig, mithin empirisch = bedingt, nie unbedingt oder schlechthin = nothwendig.

* *
* *

Anmerk. Die Welt als absolutes Ding, und so muß das Ganze der Erscheinungen gedacht werden, ist an sich unbedingt und absolut = nothwendig, sonst wäre sie nicht Totalität der Bedingungen; allein als ein Ganzes der Bedingungen in der Erscheinung ist sie jederzeit empirisch bedingt, mithin zufällig, das heißt, absolute Nothwendigkeit ist auf keine Art sinnlich = darstellbar, denn jede sinnliche Darstellung ist Vorstellung eines Dinges in uns und für uns, nicht eines Dinges an sich. Hingegen ist absolute Nothwendigkeit unzertrennlich verknüpft mit dem Begriff der Totalität der Weltveränderungen, und dieser hängt mit der objectiven Vorstellung aller Veränderungen in der Erscheinung zusammen, aber freylich nur im Denken, als Idee der Vernunft, die selbst keine sinnlich = objective Realität hat. Allein daraus folgt wieder nicht, daß, weil wir nie hoffen können, jemals in einer Erscheinung absolute Nothwendigkeit zu finden, wir auch gar nichts voraussetzen dürfen,

was dieser Idee, die doch nicht erdichtet, sondern nothwendig ist, absolute entspricht, ob es gleich von allem dem, was wir denken und vorstellen, ganz und gar verschieden, mithin seinem bestimmten absoluten Daseyn nach uns völlig undarstellbar ist. Sagt man, daß diese Voraussetzung blos subjectiv, nicht objectiv sey, so lassen wirs uns gefallen, nur müssen wir uns hier auf subjective Realität eben so zuverlässig verlassen, als wenn sie ganz objectiv wäre, indem sonst unsere ganze Erkenntniß in ein leeres Spiel verwandelt würde. Aus dem bisherigen erhellt jetzt deutlich, daß das Resultat aller dieser Antinomien am Ende dieses ist: Was ein Ding in der Erscheinung ist, das müssen wir als ein Ding an sich denken, es scheint also das, was doch nur erscheint, ein Ding an sich zu seyn, ist es aber keineswegs, indem es eben deswegen, weil es erscheint, nur wirklich in der Vorstellung, nicht an sich und absolute wirklich ist. Wenn man nun dieses vergißt, und diesen unvermeidlichen Schein für mögliche sinnlich-objective Realität ansieht, so entstehen Widersprüche, indem man entweder die Wirklichkeit, oder die unbedingte Allgemeinheit verliehrt; hingegen hebt man diese Widersprüche auf, wenn man sich erinnert, daß die Dinge in der Erscheinung nur in unserm Denken Dinge an sich und nicht außer demselben als Dinge an sich der Vernunftidee gemäß vorgestellt werden sollen. Dagegen wird nun kein Mensch etwas einwenden, denn es bedeutet blos dies, daß uns unsere Erkenntniß nothwendig über sich selbst hinausweist, weil sie sonst nicht objectiv wäre, aber freylich außerhalb diesen Grenzen nichts bestimmen kann, weil das, was sie bestimmt, immer wieder in ihr angetroffen wird, und natürlicherweise ohne Erkennen keine Erkenntniß möglich ist. Allein woher haben wir nun eine solche Erkenntniß? ganz unabhängig aus uns selber? erstlich ist dies mit gar nichts zu erweisen; unsere

Erkenntniß kann nur nicht möglich werden durch das Erkannte, insofern dies durch jenes Erkennen selbst erst möglich wird, sie ist also als unser Erkennen a priori in Rücksicht auf das Erkannte, aber daraus folgt nicht, daß es unabhängig von allen absoluten Gründen außer uns in uns allein seinen Ursprung und Sitz habe. Wenn dies aber auch bewiesen werden könnte, so gingen wir ja doch schon zu etwas über den Grenzen unserer Erkenntniß hinaus; denn da müßten wir doch uns selbst als Vermögen vor der Erkenntniß, und nicht blos als ein Datum in der Erkenntniß annehmen. Nehmen wir aber jenes an vermöge der Weisung, die uns das Factum unseres Erkennens giebt; warum nicht auch nach eben dieser Weisung etwas absolutes außer uns? Wir dürfen also die Frage, woher wir diese Erkenntniß haben, entweder gar nicht machen, und müssen sagen, weil zu einer jeden Beantwortung derselben unsere Erkenntniß schon vorausgesetzt werden muß, so ist und bleibt unsere Erkenntniß stets nur Factum, das zwar durch sie selber irgendwohin gesetzt wird, aber eben deswegen nicht daseyn kann, sondern, wir wissen nicht, ob sonst irgendwo, und wo sonst anders seyn muß, so daß sie auch allenfalls gar nirgends seyn könnte; oder wenn wir sie machen dürfen, so müssen wir dabey ihrer eigenen Leitung folgen, und annehmen, daß wir selbst und auch Urdinge außer uns die Wurzel und Quelle unserer gesammten Erkenntniß seyn. Wer das erstere annimmt, der mag; nur weiß ich nicht, wie alsdann von irgend einer andern Seite her unserer Erkenntniß ein fester Grund und Boden geschafft werden könne, und noch vielweniger kann ich einsehen, wie ein solcher uns, die wir uns an unsere Erkenntniß unmittelbar halten, irgend eines Fehlschlusses beschuldigen könne, da nach seinem System weder Wahrheit noch Irrthum im absoluten Verstande möglich ist. Doch hievon bald noch mehreres.

Dritter Abschnitt.

Interesse der Vernunft bey ihrem Widerstreit.

pag. 490 — 504.

Anmerk. Was unser Philosoph in diesem Abschnitt sagt, ist schön und gut, bedarf aber eben deswegen keiner Auszüge und Erläuterungen. Der Widerstreit stellt hier 4 Vernunftprobleme auf, die das allergrößte Interesse haben, wir können also unmöglich nur gleichgültig zusehen, sondern müssen den Streit auf irgend eine Art beyzulegen suchen. Hierzu trägt nun zwar das Interesse selbst, das sich etwan auf dieser oder jener Seite vorfinden möchte, eigentlich nichts bey, doch ist es wenigstens angenehm, und zur Erklärung mancher Nebenumstände dienlich, die Vortheile und Nachtheile, die diese widersprechende Behauptungen haben, gegen einander abzuwägen. Dies thut der gegenwärtige Abschnitt, den man immer mit Vergnügen lesen, und im Ganzen billigen wird, wenn man auch gleich gegen diese oder jene Aeußerung noch etwas einzuwenden hätte. So könnte man z. E. die gerühmte Einheit und Gleichförmigkeit des reinen Empirismus eben deswegen für verdächtig halten, weil er dem Ganzen unserer Erkenntniß widerspricht: Diese enthält doch allezeit etwas, was nicht mehr Erscheinung ist, noch seyn soll, mag es hernach seyn, was es will; der Empirismus hingegen verwandelt alles schlechterdings in Erscheinung, und handelt eben deswegen willkührlich. Eben so könnte man es als eine falsche Anklage beurtheilen, wenn es heißt, die Vernunft prahle mit Einsicht und Wissen, wo alles Wissen nothwendigerweise aufhören müsse, jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung; denn dies ist, meines Erachtens, nicht ganz wahr. Die Vernunft denkt noch etwas über alle Erfahrung hinaus, als Grund und Quelle der Erfahrung, und verknüpft es freylich inso-

insofern mit der Erfahrung, aber sie verlangt nicht, daß dies Etwas selbst Erfahrung seyn solle, so daß das, was in der Erfahrung liegt, identisch sey mit dem, was außer ihr liegt, sondern es soll sich nur wie Grund und Folge, wie Urding und Abdruck, wie Original und Copie gegen einander verhalten, sie vindicirt sich also keine Einsicht, kein Wissen von der Art, daß die Sache selber, die man wissen will, mit diesem Wissen an sich eins wäre, keine sinnliche Darstellbarkeit, sondern blos eine Hinweisung auf etwas außer dem Wissen. Womit wollen wir nun diese Prätensionen als unrechtmäßig oder übertrieben abweisen? Endlich scheint es auch nicht ganz richtig zu seyn, wenn es heißt, ohne alles vorläufige Interesse würden wir bey diesem Widerstreit in einem beständigen schwankenden Zustand uns befinden, und uns bald auf diese, bald auf jene Seite neigen; vielmehr, glaube ich, würden wir ganz fest so urtheilen, daß die Vernunftideen zwar keine sinnliche, aber nichts destoweniger nothwendige Vorstellungen oder Begriffe seyn, daß ohne sie gar keine Erfahrung, keine Natur, keine Objectivität, keine Sinnenwahrheit stattfände, daß wir durch sie keine Objecte vorstellen, aber doch etwas nothwendig denken, um es hernach in der Anschauung zu bestimmen, daß sie also eben sowol zur ganzen Masse unserer Erkenntniß gehören, als die unmittelbaren Vorstellungen, aber auch eben so wenig als diese außer unserm Erkennen noch etwas seyn — mit einem Wort, wir würden sagen: objective Realität, in dem Verstande, daß etwas, das nicht Vorstellung wäre, vorgestellt würde, und doch nicht selbst Vorstellung wäre, kann in unserer Erkenntniß gar nicht liegen, denn es ist ein Widerspruch, diese fordert aber auch unsere Vernunft gar nicht, wenn man sie nur recht versteht; objective Realität in dem Verstande, daß etwas von uns vorgestellt wird, als ob es nicht Vorstel-

stellung wäre, kann, wenn man genau reden will, weder den Ideen allein, noch den Verstandesbegriffen allein, noch der sinnlichen Anschauung allein zukommen, sondern unserer ganzen Erkenntniß, insofern sie gleichsam aus diesen Elementen zusammengesetzt ist; diese objective Realität aber ist ein bloßes idem per idem, eine bloße Analysis unserer schon daseyenden Erkenntniß, daher kann sie nicht einmal den, der blos speculativ wäre, befriedigen: objective Realität endlich in dem Verstande, daß, weil unsere Erkenntniß auf etwas hinweist, was nicht Erkenntniß ist, so etwas wirklich auch daseyn müsse, was ihr an sich entspricht — müssen wir freylich blos glauben oder nicht glauben, und können sie in keinem Fall vorzeigen; in der Erkenntniß selber wird auch nichts verändert, wir mögen sie glauben oder nicht glauben, denn sie bleibt ihrer Form und Materie nach, was sie vorher war, nur daß wir sie, wenn wir jene Objectivität nicht glauben, als eine Lüge, und wenn wir sie glauben, als absolute Wahrheit ansehen müssen. Ist nun dieses ein Grund unsern Glauben zu bestimmen, so bedarf er nicht erst im practischen Felde gepflanzt zu werden; ist es aber kein Grund, so kann ich nicht einsehen, wie das Practische diesen Glauben erst erzeugen kann; denn wenn uns unsere Erkenntniß völlig täuschen kann, wie wollen wir denn zu einem wirklichen practischen Gebrauch der Vernunft jemals gelangen? Es ist wahr, ohne Selbstthätigkeit findet keine wirkliche Moralität statt, wir müssen also entweder diese aufgeben, oder jene voraussetzen; aber müssen wir denn, wenn von Wirklichkeit die Rede ist, nicht auch unsere Moralität blos glauben? glauben wir nun diese ohne einen Grund, warum denn nicht auch jene objective Realität unserer Erkenntniß? glauben wir sie aber aus irgend einem Grund, so möchte ich wol wissen, ob sich ein anderer auffinden ließe, als dieser: daß die-

dieser Glaube der Indication unserer Erkenntniß gemäß sey. Dieser Grund aber setzt die absolute Wahrheit, mithin jene objective Realität unserer Erkenntniß schon voraus. Ich sehe also nicht, wie ohne Wortspiel oder Subreption in Ansehung dieser Objectivität das Practische mehr leisten kann, als das Theoretische, und vermuthe eben deswegen, daß unser Philosoph, wenn er vom practischen Glauben spricht, die Realität im zweyten Sinne nimmt. Damit aber ist uns nichts gedient, und auch hier ist die Objectivität eben deswegen, weil sie nur geglaubt und nicht erkannt wird, ganz etwas andres als im theoretischen Felde.

Vierter Abschnitt.

Transscendentale Aufgaben der reinen Vernunft müssen auflösbar seyn.

pag. 504 — 512.

§. 299.

Alle Fragen, die einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betreffen, müssen durch eben diese Vernunft schlechterdings beantwortet werden können; denn eben der Begriff, der die Frage möglich macht, muß auch die Antwort möglich machen, weil der Gegenstand außer dem Begriff nicht angetroffen wird.

§. 300.

Ist der Gegenstand ein Ding an sich, mithin ein transscendentales Object, und wir fragen nach seiner Beschaffenheit, so können wir zwar nicht antworten, was er sey; aber doch, daß die Frage selber nichts sey, weil sie gar keinen Gegenstand hat, denn ein transscendentales

Ob-

Object ist zwar nicht unmöglich, aber uns gänzlich unbekandt.

§. 301.

Ist der Gegenstand nicht ein Ding an sich, sondern ein Gegenstand möglicher Erfahrung, und wir fragen nach seiner Beschaffenheit über alle Erfahrung hinaus, so liegt die Beantwortung nicht im Gegenstand, weder als Ding an sich, denn das soll er nicht seyn, noch als Gegenstand möglicher Erfahrung, denn die Frage geht über Erfahrung hinaus, sondern in der Idee, die als bloßes Geschöpf der Vernunft eben deswegen auch die Beantwortung geben muß, weil sie die Frage giebt.

§. 302.

Von der erstern Art sind die Fragen der rationalen Psychologie und Theologie, von der zweyten die Fragen der Cosmologie. Hier ist der Gegenstand und seine Synthesis empirisch gegeben, nicht ein Ding an sich, sondern ein Gegenstand möglicher Erfahrung; die Frage aber betrifft den Fortgang dieser Synthesis bis zur absoluten Totalität, welche selbst nicht mehr empirisch gegeben werden kann, sondern eine Idee ist.

§. 303.

Man darf also die Auflösung obiger Probleme nicht von sich abweisen, und die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung auf den Gegenstand schieben, der sich etwa vor uns verbirgt, sondern sie, wenn sie auch noch nicht beantwortet sind, als zu beantworten ansehen, denn der Gegenstand der Frage ist kein Ding an sich, das uns unbekandt, obgleich vielleicht möglich ist, sondern ein Gegenstand möglicher Erfahrung, aber

nicht

nicht wie er in irgend einer Erfahrung, sondern über alle Erfahrung hinaus absolute, mithin blos in der Idee, die unser Eigenthum ist, angetroffen werden mag; mithin ist er uns als Object der Frage völlig bekandt, sie geht ganz nur auf unsere Idee, daher kann sie auch beantwortet werden, indem wir nicht über unser Denken hinausgehen dürfen; was aber in unserm Denken liegt, das müssen wir doch wissen können.

§. 304.

Die Auflösung obiger Probleme kann also in keinem Fall ungewiß heißen, denn die dogmatische ist völlig unmöglich, weil sie in keiner Erfahrung vorkommen kann; die critische hingegen betrachtet die Frage nicht objectiv, sondern nach dem Fundament der Erkenntniß, worauf sie gegründet ist, und kann also völlig gewiß seyn.

* *
*

Anmerk. Dies alles klingt wieder sehr neu und wichtig, aber es ist dennoch sehr begreiflich; denn was ist wol auf der Welt natürlicher, als daß alle Fragen, die auf unser bloßes Denken gehen, und nur das betreffen, was in demselben liegt, von uns müssen beantwortet werden können; denn wenn wir es nicht beantworten könnten, so könnten wir auch nicht fragen, wir könnten es gar nicht wissen, folglich könnte es auch nicht in unserm Denken liegen. Wissen wir so viel, daß wir fragen können, so muß die Sache in unserm Denken schon begriffen seyn, daher muß auch die Antwort darauf eben daselbst liegen, oder die Frage beträfe nicht unser bloßes Denken. Kein Wunder demnach, daß die transscendentale Philosophie schlechterdings keine Aufgabe haben kann, die an sich unbeantwortlich wäre; ihr Object ist jederzeit nur das, was in unserm Denken

liegt, wir können also in ihr entweder gar nicht fragen, wenn nemlich die Frage auf irgend eine Art über das Denken hinausgeht, oder wenn sie innerhalb des Denkens bleibt, so müssen wir sie auch beantworten, d. h. wir müssen wissen können, was das ist, was wir denken, in unserm Denken, weil es sonst in unserm Denken nichts wäre, gar nicht gedacht werden könnte. Fragen wir also nach dem Subject des Denkens, oder nach dem Object, oder nach dem Grund desselben überhaupt, so muß immer schon die Antwort in der Frage selber begriffen seyn; denn, gehen wir über das Denken hinaus, so ist es ja nicht mehr Frage nach dem Subject, Object, Grund des Denkens; bleiben wir aber innerhalb des Denkens, so müssen wir doch wissen, was das Subject, Object und Grund desselben ist, weil es sonst nicht Subject, Object, oder Grund, d. i. Möglichkeit desselben überhaupt wäre. In der That, dies sind lauter untrügliche Sätze, aber was sie für einen Werth haben, das erhellet erst alsdann, wenn man sie ohne die mystische Sprache in ihrer nackten Gestalt darlegt. Sie führen nemlich alle auf die identische Behauptung, daß das Subject des Denkens, als Subject des Denkens, blos Subject im Denken, das Object, als Object desselben, blos ein Object im Denken, und die Möglichkeit blos eine Möglichkeit im Denken, folglich alles, was im Denken liegt, und zum Denken gehört, insofern es dazu gehört, bloßer Gedanke ist. Gewiß, dies ist unleugbar; wollen wir nun aber deswegen in diesem ewigen Zirkel uns geduldig herumdrehen, und uns die Voraussetzung einer realen Bedeutung unseres Denkens deswegen, weil auch diese reale Bedeutung in unserm Denken nur Gedanke, und außer demselben nur Erscheinung oder gar nichts Darstellbares ist, ableugnen lassen? Wer Lust hierzu hat, der mag, nur soll er zusehen, wie er es vor seiner Vernunft verantworten mag.

Fünfter Abschnitt.

Sceptische Vorstellung der cosmologischen Fragen. p. 513 — 518.

§. 305.

Wenn man obige cosmologische Fragen nach den 4 transscendentalen Ideen sceptisch vorstellt, d. h. untersucht, was herauskommt, man mag die Antwort auf Ja oder Nein stellen, und man stößt auf beiden Seiten auf Nonsens; so ist dies eine hinlängliche Aufforderung, alle dogmatische Auflösung aufzugeben, und die Frage selber critisch zu untersuchen, ob sie nicht auf einer versteckten falschen Voraussetzung beruhe.

§. 306.

Nun ist dies hier wirklich der Erfolg der sceptischen Methode; die cosmologische Idee fordert die Fortsetzung des empirischen Regressus blos zum Unbedingten; allein auf welche Seite desselben sich auch die regressive Synthesis der Erscheinungen schlage, so ist jedesmal die Weltidee für den empirischen Regreß, ohne welchen keine Erfahrung möglich ist, entweder zu groß, oder zu klein, mithin ohne einen möglichen Gegenstand, also ganz leer und ohne Bedeutung, und insofern sie doch den Gegenstand in der Erfahrung voraussetzt, Blendwerk — welches wir nun alsbald aufdecken wollen.

* * *

Anmerk. Da es einmal unserm Philosophen gefällt, uns Schritt vor Schritt von der Wahrheit zu belehren, daß die Dinge, die wir uns vorstellen, zwar Dinge an sich zu seyn scheinen müssen, weil wir sie als

wirkliche Dinge vorstellen, aber es nicht seyn können, weil sie sonst nichts in unserer Vorstellung wären, so müssen wir ihm schon folgen, versichern aber, daß wir dieses noch nie haben leugnen wollen. Daher können wir, so lange es blos um diese ganz identische Behauptung zu thun ist, aller weitern Erklärungen gar wohl entbehren; denn wer sollte je verlangen, daß ein Weltall, eine Zusammensetzung, eine Ursache, eine Nothwendigkeit an sich, wie man sichs auch denken mag, jemals uns erscheinen, uns in irgend einer sinnlichen Anschauung gegeben werden könne? da jede Erscheinung eben deswegen, weil sie Erscheinung ist, auf etwas bezogen werden muß, das nicht Erscheinung ist, mithin auf keine Art ein Ding an sich und doch zugleich als dasselbe Ding an sich nur ein Ding in der Vorstellung seyn kann.

Sechster Abschnitt.

Der transscendentale Idealismus — Schlüssel zur Auflösung. p. 518 — 525.

§. 308.

Alles, was im Raum und in der Zeit angeschaut wird, alle Gegenstände des äußern und innern Sinnes sind zwar wirklich, aber zusammt dem Raum und der Zeit nur wirklich in der Vorstellung — transscendentaler Idealismus; er unterscheidet sich dadurch vom empirischen Idealismus, daß dieser die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, und die ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, und nur die innere Erfahrung — als Erfahrung eines Daseyns an sich selbst gelten läßt.

Anmerk. Von diesem Unterschied ist schon einmal gehandelt, und gezeigt worden, daß unser Philosoph in der That nur mit Wörtern spiele. Entweder ist der Idealismus, den er den empirischen nennt, noch nie in eines vernünftigen Mannes Herz gekommen, oder er ist von dem transscendentalen Idealismus der Sache nach gar nicht verschieden. Der transscendentale Idealist ist ein empirischer Realist, d. h. er behauptet die Wirklichkeit alles dessen, was in Zeit und Raum ist, aber nur als Wirklichkeit in der Erfahrung, in der Vorstellung, weil Raum und Zeit nur subjective Formen der sinnlichen Anschauung sind, nicht als Wirklichkeit an sich; Raum und Zeit haben deswegen objective Realität, weil sie Bedingungen sind, irgend etwas außer einander und nacheinander vorzustellen; weil aber diese Formen ohne wirkliche Dinge außer einander und nach einander leer sind, so müssen wirkliche Dinge außer einander und nach einander daseyn, wenn Zeit und Raum wirklich vorgestellt werden sollen. Mit einem Wort, Zeit und Raum machen das Außer- und Nacheinanderseyn möglich, und wirkliche Dinge im Raum und in der Zeit machens wirklich, aber alles nur in unserer Vorstellung, die zwar jetzt objectiv, aber doch nur unsere Vorstellung ist — — und dies sollte der empirische Idealist jemals leugnen? es leugnen, daß Raum und Zeit ohne wirklich vorgestellte Dinge in denselben leere Formen sind, und nur durch solche wirkliche Dinge selbst auch als wirklich vorgestellt werden? oder er sollte jemals den Raum, den wir vorstellen, als wirklich in oder außer unserm Vorstellen, und die im Raum vorgestellte Dinge nicht gerade auf eben die Art als wirklich ansehen? Sollte er etwa sich einbilden, daß Raum als etwas an sich dasey, und doch noch an dem wirklichen Daseyn dessen, was im Raum sich befindet, zweifeln, oder daß Raum in unserer Vorstellung als ver-

schieden von uns dasey, und doch die Dinge, die in demselben sind, nicht eben so? Es ist höchst unbillig, solche Absurditäten jemand aufzubürden. Nein, der Idealist, so wie wir ihn kennen, giebt es gerne zu, daß Raum und Materie von uns wirklich und als wirklich außer uns, mithin als an sich vorgestellt werden; aber er leugnet es, daß noch etwas von dieser Vorstellung übrig bleibe, wenn man unsere Vorstellung aufhebe, was man noch diesen Raum und diese Materie nennen könnte, weil alles nur in unserer Vorstellung dasey — dies läßt er von dem innern Selbst in der Vorstellung eben sowol als von dem, was außer dem Selbst vorgestellt wird, gelten, eben deswegen, weil alles, was wir kennen, zunächst und genau zu reden, weiter nichts als unsere Vorstellung seyn kann. Was nun hier einen Unterschied zwischen dem einen und dem andern Idealismus ausmachen soll, das kann ich nicht sehen. Geht man hingegen zu der Frage, ob hernach dem allem, was in unserer Vorstellung liegt, irgend etwas an sich selbst entspreche, (nicht ob das Vorgestellte etwas an sich sey, denn diese Frage ist jederzeit Unsinn, und wahrlich auf diese Art noch nie gemacht worden,) so sagt der Idealist entweder schlechterdings nein, und alsdann mag er zusehen, ob dies vernünftig ist, oder er sagt, man weiß es nicht, und kann es nicht wissen, und darf gar nicht darnach fragen, alsdann ist er mit unserm Philosophen auf eben demselben Weg, oder er sagt Ja, macht aber einen Unterschied zwischen dem, was dem innern Selbst, und dem, was der Materie in der Vorstellung entspricht, indem er annimmt, daß die Vorstellung des Ichs auf nichts hinweise, das etwas andres wäre, als dies vorgestellte Ich, die Vorstellung der Materie hingegen ein absolutes Ding voraussetze, das nicht selbst diese Materie, sondern von ihr verschieden ist — — nun so folgt

freys-

freylich nicht, daß es schlechterdings so seyn müsse, vielmehr ist es klar, daß das absolute Ich eben sowol etwas andres ist, als das Ich in der Vorstellung, so wie auch der Urgrund der Materie nicht diese Materie selbst ist. Daher ist es am vernünftigsten, zu sagen, das Ich in der Vorstellung ist schlechterdings nicht die Materie in der Vorstellung, beiden aber entspricht etwas an sich, das eben deswegen weder das Ich, noch die Materie in der Vorstellung ist. Wir kennen es nicht, hingegen nehmen wir es an, weil es unsere Erkenntniß so verlangt, und aus eben diesem Grunde setzen wir auch mit Recht voraus, daß diese beiderley Urdinge, die in unserm Vorstellen ausgedrückt sind, an sich selbst eben so wie in der Vorstellung verschieden sind, so daß nun das, was die Materie betrifft, das Ich weiter nichts angeht.

§. 309.

Nach diesem transscendentalen Idealismus sind alle wirkliche Gegenstände nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, nur möglich in der Erfahrung, nicht an sich gegeben, und vor der Erfahrung nichts. Wenn wir daher von Dingen vor der Erfahrung reden, so ist immer nur etwas zu verstehen, auf das wir im Zusammenhang der Erfahrung kommen können oder müssen, und wenn wir von allem in allen Zeiten und Räumen existirendem reden, so sind das nicht Dinge, die vor der Erfahrung gegeben wären, sondern blos der Gedanke einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit.

§. 310.

Am Ende ist es nun ganz einerley, ob ich sage, ich kann im Fortgange der Wahrnehmung

auf Dinge treffen, die noch nie wahrgenommen worden sind, noch werden, oder, es sind in der Welt solche Dinge wirklich da, denn wenn sie auch an sich wären, so sind sie doch nur in der Wahrnehmung uns wirklich: hingegen wenn die cosmologische Idee Erfahrungsbegriff seyn soll, alsdann muß dieser Unterschied bemerkt werden, um einem beträchtlichen Wahne, als ob Sinnendinge Dinge an sich wären, vorzubeugen.

* *
*

Anmerk. Dinge an sich liegen nie in unserer Erkenntniß so, daß sie in der That Dinge an sich und doch nur Dinge in der Vorstellung wären. Dies ist an sich klar, obgleich durch unser Erkennen immer etwas an sich angezeigt wird. Alle Dinge also, deren Wirklichkeit wir vorzeigen können, sind immer nur Dinge in der Vorstellung, Gegenstände in der Erfahrung, wirklich in der Wahrnehmung; wenn sie also auch Dinge an sich wären, so würde dies in der Erfahrung selbst allezeit gleichgültig seyn, weil doch nichts von uns erfahren werden kann, als was wir wahrnehmen können. In der Erfahrung also hat der Unterschied zwischen Dingen an sich und in der Erscheinung keine wichtige Bedeutung. Hingegen wenn wir die Erscheinung über alle Erfahrung hinaussetzen sollen, alsdann entspringt Blendwerk und Widerspruch, und dann müssen wir uns erinnern, daß Dinge an sich niemals uns erscheinen, niemals eine Wirklichkeit in unserer darstellenden Erkenntniß erlangen können, obgleich etwas an sich vorausgesetzt werden kann, und um der vorhandenen Erfahrung willen, wenn schon nicht in ihr und für sie, doch ihrer Indication gemäß vorausgesetzt werden muß.

Siebenter Abschnitt.

Critische Entscheidung des cosmologischen Streits der reinen Vernunft.

pag. 525 — 535.

§. 311.

Die Antinomie der reinen Vernunft beruhet auf dem Schluß: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc.

§. 312.

Ist von Dingen an sich, ohne Rücksicht auf unsere Erkenntniß und wie wir dazu gelangen, die Rede, so fallen alle Bedingungen der Zeit hinweg, sie werden an sich und als zugleich gegeben vorausgesetzt, und also gilt der Obersatz von ihnen, ob er gleich weiter nichts als eine logische Forderung ist.

§. 313.

Ist hingegen von Erscheinungen die Rede, die bloße Vorstellungen sind, und nur dadurch wirklich werden, daß wir zu ihrer Kenntniß gelangen, welches jederzeit durch eine successive Synthesis geschieht, so ist uns zwar durch das Bedingte ein Regressus zu den Bedingungen, also eine fortgesetzte empirische Synthesis aufgegeben; aber diese Synthesis, und also die dadurch möglichen Bedingungen sind nicht schon wirklich gegeben, sondern finden erst Statt im Regreß, wenn dieser wirklich vollführt wird.

§. 314.

Wird nun aber der Obersatz dennoch auf Erscheinungen angewandt, wie es in dem

obigen dialectischen Schlusse wirklich geschieht, so wird das Bedingte im Obersatz in transscendentaler, und im Untersatz in empirischer Bedeutung genommen, und also ein Sophisma Figurae Dictionis begangen.

§. 315.

Durch diese Entdeckung werden nun zwar beide streitende Parteyen als solche, die keinen gegründeten Titel für ihre Forderungen haben, abgewiesen; aber da es doch immer natürlich bleibt, Erscheinungen für Dinge an sich anzusehen, so ist die Unrichtigkeit des Schlusses an sich noch nicht dargelegt; um also den Zwist ganz zu endigen, muß noch gezeigt werden, daß er kein wirkliches Object, sondern nur einen Schein betrifft, folglich an sich nichts ist.

* * *

Anmerk. Erscheinungen sind Dinge in der Vorstellung, nur durch unsere Wahrnehmung wirklich, mithin nie ohne dieselbe, oder vor derselben uns gegeben; hingegen weil sie doch immer als Dinge uns gegeben werden, so scheinen sie Dinge an sich zu seyn, scheinen absolute gegeben zu seyn, und müssen so scheinen. Wenn also etwas in unserer Vorstellung wirklich da ist, und zwar als etwas Bedingtes da ist, so weist dies zwar auf eine Bedingung hin, die gleichfalls in unserer Vorstellung daseyn muß, sonst wäre jenes nicht ein Bedingtes in unserer Vorstellung, die aber nicht schon durch jenes Bedingte, sondern erst durch unsere wirkliche Wahrnehmung gegeben wird, mithin niemals ein Ding an sich seyn kann, mithin selbst wieder bedingt in unserer Vorstellung ist, und also aufs neue wieder eine Bedingung, die durch unser Vorstellen wirklich wird, vorausetzt. Auf diese Art müssen wir zwar vom Bedingten

dingten in der Vorstellung zurückgehen zur Bedingung, kommen aber niemals über unsere Vorstellung hinaus zu einem wirklichen Dinge an sich, mithin nie zur absoluten Totalität der Bedingungen, also nie zum Unbedingten. Weil aber Erscheinungen Dinge an sich zu seyn scheinen, so scheint auch durch das Bedingte in der Erscheinung, insofern uns dies für ein Bedingtes an sich gilt, das an sich Unbedingte zugleich gegeben zu seyn, und muß so scheinen, ob wir gleich durch die Widersprüche, die entstehen, wenn wir es als uns gegeben, mithin als Erscheinung voraussetzen, belehrt werden, daß das, was erscheint, nie ein Ding an sich sey, und ein Ding an sich nie erscheinen könne. Kurz, um etwas als ein Glied in einer Reihe vorzustellen, das auf etwas Vorhergehendes folgt, müssen wir vorher etwas Vorhergehendes vorstellen, also auf dies Etwas in der Vorstellung zurückgehen; dies können wir als etwas, das jetzt in unserer Vorstellung vorhergeht, wieder nicht vorstellen, ohne auf etwas zurückzugehen, das in unserer Vorstellung vor demselben vorhergeht, und so kommen wir nie zu Ende, ob wir gleich stets aufgefordert werden zurückzugehen, und so zu Ende zu kommen. Da nun das, was in unserer Vorstellung wirklich ist, ein absolutes Ding zu seyn scheint, so scheint auch die in unserer Vorstellung wirkliche Reihe eine Reihe an sich und als solche absolut, mithin die Voraussetzung ihrer Vollendung eine vollbrachte Vollendung an sich zu seyn, ob es gleich, wenn von der Wirklichkeit in der Vorstellung die Rede ist, schlechterdings nicht seyn kann. Dies alles geben wir gerne zu, nur muß man uns erlauben, eben deswegen, weil die Reihe in der Vorstellung nie vollendet werden kann, und doch an sich vollendet zu seyn scheint, von diesem Schein einen zwar transscendentalen, aber dennoch realen, obgleich uns nicht darstellbaren Grund vorauszusetzen.

Denn

Denn zu sagen, es scheint so, als ob die Reihe in der Erscheinung eine absolute Reihe an sich wäre, weil wir uns die Reihe in der Erscheinung so vorstellen, und wir stellen sie uns so vor, weil sie es zu seyn scheint, dies wäre idem per idem: und zu sagen, es scheint nur so, aber wir können den Schein nicht sinnlich realisiren, dies wäre etwas antworten, was man gar nicht fragt; oder endlich zu sagen, weil wir den Schein nicht wirklich darstellen können, so dürfen wir auch nicht annehmen, daß er eine Realität an sich habe, daß ihm etwas absolutes außer all unserm Denken und Vorstellen entspreche; dies können wir zwar nicht verbieten, aber es heißt zuletzt nichts anders, als unsere ganze Erkenntniß aufheben.

---

§. 316.

Wäre die Antinomie der reinen Vernunft ein wahrer Widerspruch, so müßte ein Theil Recht und der andere Unrecht haben, da sie aber nur ein dialectischer Widerstreit ist, der auf dem Schein eines Unbedingten in der Erscheinung beruht, so müssen, wenn der Schein aufgedeckt wird, beide Behauptungen wegfallen; wir können also nun sagen — die Welt ist weder endlich, noch unendlich, d. h. sie hat weder eine endliche, noch unendliche Größe, weil sie als Welt gar keine Wirklichkeit hat u. s. w. sie ist nur im Regreß, der nie vollendet wird, wirklich.

* * *

Anmerk. D. h. der bloße Gedanke der Welt hat keine sinnliche Realität — aber deswegen kann und muß doch diesem Gedanken etwas an sich entsprechen.

Achter Abschnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der cosmologischen Ideen.

pag. 536 — 543.

§. 317.

Da keine absolute Reihe der Bedingungen in einer Sinnenwelt als einem Dinge an sich gegeben, sondern nur im Regressus derselben aufgegeben wird, so hat zwar der Grundsatz der Totalität Gültigkeit, aber nicht objective, sondern subjective; er ist kein Grundsatz möglicher Erfahrung, oder ein constitutives Princip der Vernunft, Sinnenwelt über mögliche Erfahrung hinaus wirklich vorzustellen, sondern ein Princip der größt-möglichen Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze absolute Grenze ist; also eine Regel, die nicht sagt, was im Object sey, sondern wie der Regreß anzustellen, um zu dem vollständigen Begriff des Objects zu gelangen, nemlich so, daß kein Glied mehr bedingt sey, also bis zum Unbedingten, welches aber eben deswegen, weil der Regreß empirisch ist, nie erreicht wird.

§. 318.

Eine solche regressive Synthesis, die nie vollständig ist, heißt ein Regressus in infinitum, wenn das Ganze in der Anschauung gegeben ist, nicht als ob die Reihe der Bedingungen im Objecte als unendlich wirklich wäre, sondern weil immer noch mehrere Glieder, als ich im Regreß erreiche, wirklich dasind, indem das Ganze gegeben ist: sie heißt ein Regressus in indefinitum, wenn die Reihe, in der ich aufsteige, nicht schon als ein Ganzes gegeben ist, weil da keine empi-

risch-absolute Grenze angetroffen wird, mithin immer noch mehrere Glieder möglich, obgleich nicht wirklich gegeben sind. Nun werden wir bald sehen, wo der Grundsatz der Totalität einen Regressum in Infinitum, und wo — in indefinitum gebietet.

* * *

Anmerk. Ueber den Nutzen dieser Terminologie wollen wir nicht urtheilen. Wir müssen, dies ist die kurze Summe dieses Abschnittes, überall etwas an sich gegebenes denken, voraussetzen, suchen, aber wir können es in keiner wirklichen Erkenntniß je erreichen, finden, realisiren, weil alles, was in der Erkenntniß wirklich ist, kein Ding an sich seyn kann. Wir können also bey keinem einzigen Sinnendinge stehen bleiben, als ob es an sich dawäre, aber wir können auch über solche Dinge nie hinauskommen. Dies ist nun alles klar und deutlich, aber eben deswegen, weil uns unsere Erkenntniß selbst dies gebietet, so urtheilen wir nun auch, daß dies Gebot ernstlich gemeint, und nicht bloßes Spiel sey; denn woran sollen wir uns halten, wenn uns unsere eigene Erkenntniß irreführt?

Neunter Abschnitt.

Empirischer Gebrauch des regulativen Princips der Vernunft in Ansehung der cosmologischen Ideen. pag. 543 — 545.

§. 319.

Absolute Totalität der Sinnenwelt fußet sich auf einen transscendentalen Gebrauch der Vernunft. Da jene in ihr nicht stattfindet, so

kann

kann auch dieser nicht stattfinden, und anstatt von einer absoluten Größe der Reihen zu reden, kann man nur fragen, wie weit man nach der Regel der Vernunft in der Erfahrung zurückgehen müsse, um ihr Genüge zu thun.

* * *

Anmerk. Vernunft, d. h. das Denken eines Dinges an sich, kann nie sinnlich realisirt werden, es hat also in der Erfahrung blos diese Bedeutung, daß wir, was in den Sinnen, also nur Vorstellung ist, so ansehen müssen, als ob es ein Ding an sich wäre, ohne deswegen über das Vorstellen selber hinauszukommen.

---

§. 320.

Nimmt man nun das Princip der Totalität in dieser nicht mehr objectiven (sinnlich-darstellbaren), sondern subjectiven (für uns gültigen) Bedeutung als Regel der Fortsetzung der Erfahrung, nicht als constitutives Princip ihrer Vollendung, so hört der Streit auf, und in die Stelle des Scheins, der ihn veranlaßte, tritt der wahre Sinn, worin Vernunft mit sich übereinstimmt, und so wird ein dialectischer Grundsatz in einen doctrinalen verwandelt, der zwar kein Axiom ist, aber doch dafür gilt — wie wir jetzt sehen werden.

* * *

Anmerk. Viel Aufwand, um uns zu sagen, daß es Schein und Widersprüche gebe, wenn wir etwas ohne und außer unserer Erkenntniß erkennen wollen, und daß hingegen alles zusammenstimme, wenn wir uns erinnern, daß unsere Erkenntniß zwar über sich hinaufweise, aber das, was absolute außer ihr, und nicht

blos

blos wieder nur in unserer Vorstellung außer ihr liegt, nie erreichen, zur wirklichen Darstellung machen könne. Daran zweifeln wir gewiß keinen Augenblick, hingegen lassen wir uns auch nicht bereden, daß jenes Hinausweisen absolutes Blendwerk sey, oder daß es keine andere Absicht und Bedeutung habe, als die Möglichkeit, ein blos vorgestelltes Ding dennoch als ein Ding an sich anzusehen, und keinen andern Ursprung, als unsere subjective Vernunft, die wir ja als Vermögen gar nicht kennen, denn das hieße idem per idem erklären. Daher nehmen wir an, daß eben deswegen, weil uns unsere Erkenntniß stets hinausweist, weil wir Dinge in der Vorstellung als Dinge an sich ansehen müssen (denn dies ist immer einerley), so muß, nicht in unserer Erkenntniß, sondern ihrer eigenen Indication gemäß außer ihr, eben so gewiß ein solcher transscendentaler Grund unserer Vorstellungen vorhanden seyn, so gewiß ein Abdruck dieser Urdinge in uns da ist. Giebt man uns aber dieses meinetwegen als Meinung oder Wissen, als Glauben oder Demonstration, wenn nur als etwas, dessen Gegentheil Thorheit ist, zu, so können wir es schon leiden, daß man jenes Hinausweisen auf Dinge an sich, in Ansehung der Sinnlichkeit, Blendwerk nenne, und blos als eine Regel der Vernunft für den Verstand, aber nicht für die Wirklichkeit gelten lasse, ob mir gleich diese Sprache ein wenig affectirt und zweydeutig zu seyn scheint.

I. Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen. pag. 545 — 551.

§. 321.

Im empirischen Regreß findet keine Erfahrung einer absoluten Grenze, also keine empirisch-schlechthin-unbedingte Bedingung statt, weil

weil sonst die Erscheinung durch nichts begrenzt wäre, und also nichts wirklich wahrgenommen werden könnte. Ich bleibe also immer nur bey empirischen Bedingungen, die selbst wieder bedingt sind, und muß eben deswegen, so weit ich auch komme, nach einem noch höhern Glied fragen. Dies ist der Grund und die Bedeutung des regulativen Princips der Vernunft in allen — also auch in der ersten cosmologischen Idee.

* *
*

Anmerk. Um etwas wahrzunehmen, müssen wir etwas denken, und dieses Denken auf etwas außer demselben wirkliches beziehen, wir können also freylich, was nichts ist, unmöglich wahrnehmen; dies müßten wir aber, wenn wir das, was wir blos denken können, ein Ding an sich, wahrnehmen sollten. So lange wir also wahrnehmen, so beziehen wir immer etwas, das wirklich da ist, auf etwas, das wir denken, und wenn die Wahrnehmung auf ein Verhältniß geht, so muß das Verhältniß allezeit angetroffen werden in Dingen, die wir wahrnehmen, die wir also auf etwas an sich beziehen, die aber eben deswegen in der Wahrnehmung kein Etwas an sich sind. In diesem ewigen Zirkel dreht uns die Critik ohne Aufhören herum.

§. 322.

Das regulative Princip der Vernunft fordert also in Ansehung der ersten cosmologischen Idee ein nie begrenztes Aufsteigen im Regreß zur unbedingten Größe des Weltganzen; welches Aufsteigen, da das Weltganze hier nur im Begriff, nie als Ganzes in der Anschauung ist, eben

deswegen ein Regressus in indefinitum heißt, d. i. die Welt hat gar keine Größe an sich, weder endliche noch unendliche, weil sie nie ein Ding an sich, sondern nur in der Erscheinung, nie absolute gegeben, sondern nur durch successive empirische Vorstellung, durch successive Wahrnehmung wirklich ist. Vor dieser Wahrnehmung ist sie gar nicht da als Ganzes, und mit dieser Wahrnehmung kommen wir nie zu Ende. Mithin ist es ohne Aufhören möglich, den empirischen Regreß fortzusetzen; aber es ist nicht möglich, ihn ohne Aufhören fortzusetzen.

* * *

Anmerk. Aus dem Vorhergehenden ist dies und alles folgende, so subtil es auch zu seyn scheint, dennoch gar wohl verständlich. Ein Weltganzes der Ausdehnung nach, in der Zeit und im Raum, ist als Ding an sich ohne und vor unserer Wahrnehmung ein bloßer Gedanke, ohne Wirklichkeit in der Wahrnehmung. Soll er sinnlich realisirt werden, so müssen wir es wirklich wahrnehmen, also in der Wahrnehmung zurückgehen, bis wir absolute Ausdehnung, d. h. Ausdehnung ohne und vor unserer Wahrnehmung wahrnehmen. Daß dies ein Widerspruch ist, sieht ein jeder von selbst, denn da müßte ja das, was keine Wirklichkeit in der Wahrnehmung hat, wahrgenommen werden, also Wirklichkeit in der Wahrnehmung haben. Da nun dieses unmöglich ist, so ist auch ein absolutes Weltganzes der Ausdehnung nach wahrzunehmen unmöglich, und da dieses unmöglich ist, so können wir zwar sagen, daß Wahrnehmung hier nie zu Ende kommt, aber nicht, daß sie auf irgend eine Art weder an sich noch in der Voraussetzung eine wirkliche Unendlichkeit enthält, eben deswegen, weil nie ein absolutes Weltganzes der Ausdehnung

nach

nach weder als endlich, noch als unendlich möglich ist, nie als ein solches uns gegeben werden kann. Nur durch empirisches Zusammensetzen ist ein wirklich zusammengesetztes Ding möglich; absolut - empirische Zusammensetzung aber ist ein Widerspruch, mithin ein absolut - zusammengesetztes Ding, oder ein absolutes Ganzes der Ausdehnung unmöglich. Es bleibt also immer nur eine unvollendete empirische Zusammensetzung übrig, dadurch erst wird ein Ganzes der Ausdehnung möglich, das aber eben so wie seine Bedingung kein Ganzes an sich, kein absolutes Ganzes der Ausdehnung ist, sondern zu einem noch größern Ganzen gehört; dieses ist wieder nur durch eine unvollendete empirische Zusammensetzung möglich, mithin immer wieder von derselben Art, und so geht es fort, ohne daß wir in der empirischen Zusammensetzung jemals ein Ende finden könnten, indem sie sonst nicht mehr empirisch wäre. Weil aber hier das Ganze selber immer erst durch das Zusammensetzen möglich, und vor demselben nichts wirkliches ist, so liegt auch die Möglichkeit der ohne Aufhören fortgehenden Zusammensetzung in keinem schon wirklich gegebenen, sondern stets nur in einem möglichen Dinge; da im Gegentheil die Möglichkeit einer Theilung ohne Aufhören nicht in einem bloß möglichen, sondern wirklich schon gegebenen Dinge liegt. Was sollen uns nun aber alle diese tavtologische Sätze? daß alles Ausgedehnte und alles Getheilte nur durch Wahrnehmung wirklich für uns ist, und also nie eine absolute Wirklichkeit in der Wahrnehmung erhalten kann, obgleich das Wirkliche in der Vorstellung an sich wirklich zu seyn scheint; ach das hätte uns Kant so weitläuftig nicht beweisen dürfen; die Frage ist alsdann nur diese, ob nicht ein Grund da ist, warum wir wirklich etwas zusammensetzen oder theilen, und was dieser Grund ist? Nun sagen wir, das letzte wissen wir nicht, aber das erstere deswegen zu bestreiten, zu bezweifeln,

oder zu leugnen, ist unseres Erachtens Thorheit — in einem solchen Grad, daß es schon Thorheit ist, nur Beweise darüber zu verlangen.

II. Totalität der Theilung. pag. 551 — 555.

§. 323.

Theilung eines in der Anschauung gegebenen Ganzen ist Regressus vom Bedingten zur Bedingung, er wäre absolut gegeben, wenn die Theilung bis zum Einfachen gelangte, dies ist in der Erscheinung unmöglich, daher geht die Theilung ohne Aufhören fort, und da sie in einem wirklich gegebenen Dinge ist, da die Bedingungen alle schon mit dem Bedingten gegeben sind, so geht hier die Theilung ins Unendliche, ob sie gleich nie wirklich unendlich wird, denn da müßte der successiv = unendliche Regreß vollendet werden können, welches unmöglich ist.

§. 324.

Vom Raum ist dieser Grundsatz sehr klar, denn der ist, wenn alle Ausdehnung aufgehoben würde, nichts mehr, hingegen Substanzen im Raum, als das Subject der Zusammensetzung, scheinen noch etwas zu seyn, wenn schon alle Zusammensetzung weggenommen ist; so ist es auch im reinen Verstandesbegriff, aber nicht in der Erscheinung, wo Substanz nicht Ding an sich, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung ist.

§. 325.

Ist das gegebene Ganze ein Quantum discretum, organisirt, zergliedert, so läßt sich dieser Grundsatz der Theilung ins Unendliche nicht darauf

auf anwenden. Ein solches Ganzes ist schon als eingetheilt gegeben, die Menge seiner Theile ist also schon bestimmt, mithin nicht unendlich, (sonst könnte sie nicht gegeben seyn,) sondern einer Zahl gleich, und in einer möglichen Erfahrung anzutreffen, obgleich es möglich ist, daß die Theile der Materie bey der Decomposition ins Unendliche gegliedert werden.

* * *

Anmerk. Auch diese Auflösung hat keine Schwierigkeit. Ein in der Anschauung gegebenes Ganzes ist als Erscheinung nicht schon eingetheilt, sondern nur theilbar, hingegen als Ding an sich ist es absolute eingetheilt; da es nun ein Ding zu seyn scheint, so scheint es zugleich auch absolute eingetheilt zu seyn; da es aber kein Ding an sich, sondern nur ein Ding in der Wahrnehmung ist, so ist auch die Eintheilung desselben nicht schon an sich absolute gegeben, sondern wird erst durch die Wahrnehmung, durch die successive Decomposition möglich und wirklich, und da diese nie zu Ende kommen kann, so geht sie ohne Aufhören fort, und zwar ins Unendliche, weil die Theilung in einem schon gegebenen Ganzen geschieht, indem schon alle Theile obgleich nicht als Theile an sich gegeben sind. Ein gegliedertes Ganzes hingegen, wenn es nicht blos gedacht, sondern angeschaut wird, ist in der Erscheinung nicht blos theilbar, sondern wirklich eingetheilt, seine Theilung also bestimmt, und in einer möglichen Erfahrung anzutreffen. Dies alles ist ganz klar, denn es löst sich zuletzt wieder in lauter tautologische Sätze auf: Alles, was sich als ein wirkliches Ding in den Sinnen darstellt, ist ausgedehnt, alles Ausgedehnte theilbar, alles Theilbare nicht schon eingetheilt, sondern in Ansehung der möglichen Theilung unbestimmt; was hingegen schon eingetheilt ist, das ist nicht blos

theilbar, sondern wirklich eingetheilt, mithin bestimmt. Wer wird dies leugnen, oder die Folge bestreiten, die daraus fließt, daß Wahrnehmung nie zu einem völlig-Untheilbaren kommen, nie eine Theilung an sich und vollendet, sondern immer nur eine Theilung in der Wahrnehmung, mithin unvollendet darstellen könne, daß also Materie als etwas Theilbares nicht Ding an sich, sondern in der Vorstellung sey, ob sie gleich als Ding an sich angesehen werden muß. Dafür hat sie gewiß noch kein vernünftiger Philosoph gehalten, sondern bloß daraus, daß sie für ein Ding an sich angesehen werden muß, den Schluß gemacht, daß ihr also ein Ding an sich, nicht als identisch mit ihr, sondern als ihre Urquelle zum Grunde liegen muß, und dieser Schluß sollte unrichtig seyn, weil er sich nicht versinnlichen läßt??

Uebergang von den mathematisch zu den dynamisch transscendentalen Ideen.

pag. 556 — 560.

§. 326.

Die zwey bisher aufgelöste cosmologische Ideen sind mathematisch, d. i. sie fordern eine vollendete Zusammensetzung und Eintheilung in der Erscheinung, mithin absolute Größe der Erscheinung, der Begriff der Größe aber ist eine Synthesis des Gleichartigen; folglich muß hier das Unbedingte gleichartig seyn mit dem Bedingten, und kann nicht außer der Reihe liegen, sondern muß zur Reihe selber gehören; da nun dieses unmöglich ist, so ist auch hier das Unbedingte selbst unmöglich, absolute Größe der Erscheinung ist Blendwerk, und also der Streit über der Bestimmung derselben ein Streit um nichts.

§. 327.

§. 327.

Hingegen die noch übrige zwey cosmologische Ideen sind dynamisch, d. i. sie fordern absolute Ursache und Nothwendigkeit der Erscheinung, der Begriff der Ursache aber und der Abhängigkeit des Zufälligen vom Nothwendigen ist eine Synthesis des Ungleichartigen. Insofern nun das Unbedingte selbst auch Erscheinung seyn soll, mithin von der Ungleichartigkeit abstrahirt, und die Reihe bloß nach ihrer Größe oder Erstreckung betrachtet wird, so muß der Streit wie bey den erstern als Streit um Blendwerk entschieden werden. Insofern aber auf die Begriffe selbst gesehen wird, und diese als eine Synthesis des Ungleichartigen betrachtet werden, so muß hier das Unbedingte nicht nothwendiger Weise ein Glied der Reihe in der Erscheinung selber seyn, es kann etwa außer ihr liegen, und doch mit ihr verknüpft seyn, so daß die Reihe selber dem Verstandesbegriff gemäß durchgängig bedingt bleibt, das Absolute hingegen als nichtsinnliche Bedingung der Vernunft gemäß empirisch-unbedingt ist, und also der Streit durch Ergänzung und Berichtigung zu beider Theile Befriedigung verglichen werden kann.

* * *

Anmerk. Das Unbedingte, das Absolute, — das Ding an sich kann schlechterdings nie erscheinen, denn durch die Erscheinung wäre es sogleich bedingt, nur etwas in der Vorstellung, nicht an sich. Mithin kann weder absolute Größe, noch absoluter Grund der Erscheinung oder einer Reihe in der Erscheinung auf irgend eine Art selbst erscheinen; jede Größe und jeder Grund in der Erscheinung und als Erscheinung ist immer nur Größe

und Grund — nicht an sich, sondern in der Vorstellung. Hingegen ist zwischen den Begriffen der absoluten Größe und des absoluten Grundes, insofern diese Begriffe auf Erscheinungen gehen, dieser merkwürdige Unterschied, daß die absolute Größe der Erscheinung weder als Erscheinung, noch als nicht-Erscheinung, mithin gar nicht gedacht werden kann, denn im erstern Fall ist die Größe immer nur Größe in der Vorstellung, nicht an sich, und im zweyten ist die Größe, weil sie außer der Erscheinung und von ihr getrennt ist, nicht mehr Größe der Erscheinung. Hingegen der absolute Grund der Erscheinuug kann zwar auch nicht erscheinen, aber er kann doch als Nichterscheinung gedacht werden, denn wenn er gleich von der Erscheinung selbst ganz verschieden ist, so kann er dennoch ihr Grund seyn. Dies ist nun ganz richtig, und für uns, die wir der Indication unserer Erkenntniß folgen zu müssen glauben, sehr wichtig; denn eben daraus, daß wir unsere Vorstellungen als Dinge an sich ansehen müssen, und doch nicht mit Dingen an sich identificiren können, schließen wir auf die absolute Realität eines transscendentalen Grundes derselben. Was aber jener Unterschied in der Kantschen Philosophie bewirken solle, das läßt sich im theoretischen Felde noch gar nicht einsehen, und soll erst durch den practischen Vernunftgebrauch deutlich werden. Allein ich fürchte, daß auch hier der Nutzen nur sehr klein seyn wird, denn da bey unserm Philosophen nur die Erscheinung etwas Reales, und alles Denken ohne Erscheinung und über Erscheinung hinaus leer und objectives Blendwerk ist, so läßt sich kaum begreifen, wie man im Practischen dem Absoluten eine Realität von der Art vindiciren könne, oder wenn man es kann, was man damit gewinnt. Doch hievon ein andermal.

III. Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen. pag. 560 — 565.

§. 328.

Es giebt nur zweyerley Causalität, nach der Natur, oder aus Freyheit. Da nun jene auf Zeitbedingungen beruht, so setzt die Causalität der Ursache, als selbst entstanden, jederzeit wieder eine andere Ursache voraus; dadurch aber kommt man nie zur absoluten Totalität der Bedingungen. Daher schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anhebt, ohne durch etwas Vorhergehendes zur Handlung bestimmt zu werden (transscendentale Freyheit).

§. 329.

Auf dieser transscendentalen Idee beruht der Begriff der practischen Freyheit und ihre Möglichkeit, denn practische Freyheit ist Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe: es soll nämlich etwas geschehen, ob es gleich nicht geschieht, seine Ursache also in der Erscheinung darf nicht so bestimmend seyn, daß nicht in der Willkühr eine Causalität, von selbst etwas anzufangen, liege, mithin steht und fällt practische Freyheit mit der transscendentalen.

§. 330.

Eben deswegen ficht zwar die Frage von der Möglichkeit der Freyheit die Psychologie an, ihre Auflösung aber gehört dennoch in die transscendentale Philosophie.

§. 331.

Wären nun Erscheinungen Dinge an sich, und Zeit und Raum Bedingungen des Daseyns der Dinge an sich selbst, so wäre Freyheit gar

nicht möglich, denn da müßte sie selbst auch Erscheinung seyn, mithin zur Sinnenwelt gehören, in welcher der Grundsatz von dem durchgängigen Zusammenhang der Begebenheiten unverletzbar ist.

§. 332.

Sind hingegen Erscheinungen bloße nach empirischen Gesetzen verknüpfte Vorstellungen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache liegt mit ihrer Causalität außer der Reihe, obgleich ihre Wirkungen in der Reihe empirischer Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung der intelligiblen Ursache frey, und doch in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nothwendig seyn; daher ist es kein richtig = disjunctiver Satz — daß alles aus Natur oder Freyheit entspringen müsse — weil es auch aus beiden zugleich entspringen kann; folglich ist Freyheit möglich und mit der Naturnothwendigkeit vereinbar.

* * *

Anmerk. Diese §§. wiederholen, was wir oben schon gehört haben, daß nemlich die Causalität nicht eben so wie Größe zur Reihe selbst gehören muß, sondern außer ihr liegen kann, absolute Causalität zwar eben so wenig als absolute Größe jemals als Erscheinung, aber doch als Grund der Erscheinung möglich ist, welches aber, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst, mithin außer denselben nichts wäre, gar nicht seyn könnte, denn nur außer der Erscheinung und nicht in ihr, obgleich als Grund derselben, ist absolute Causalität möglich. Demnach lehrt uns hier die Critik den wichtigen Satz: Wenn alles, was geschieht, nur in unserer Vorstellung geschieht, so ist ein Geschehen an sich, ein absoluter Anfang, ganz

und

und gar unmöglich, denn es geschieht ja alles nur in unserer Vorstellung, ein Geschehen aber kann nicht vorgestellt werden, ohne daß es vorher als nicht vorhanden vorgestellt würde, und als nicht vorhanden kann etwas nicht vorgestellt werden, ohne daß etwas, das nicht das ist, was geschieht, vorher vorgestellt werde; folglich muß vor allem, was in der Vorstellung geschieht, etwas andres in der Vorstellung vorhergehen, welches durch sein Vorhergehen in der Vorstellung macht, daß jenes gleichfalls in der Vorstellung folgt, oder nun geschieht. Wenn hingegen irgend etwas an sich geschieht, so ist es möglich, daß vor demselben gar nichts vorhergeht, worauf es erfolgt, sondern daß es schlechterdings und aus sich selbst anhebt, und also ein absoluter Anfang da ist. Soll nun eben das, was blos in unserer Vorstellung geschieht, zugleich ein Geschehen an sich seyn, so heben wir, indem wir es verbinden, das eine durch das andere wieder auf, und wir haben entweder gar nichts in unserer Vorstellung, oder doch nichts Absolutes. Sehen wir es aber für das an, was es ist, nemlich für bloße Vorstellung, so haben wir zwar in der Vorstellung nie einen absoluten Anfang, allein er kann doch außer ihr und in einem Dinge liegen, das wir als den Grund der Vorstellung ansehen müssen, ob es gleich nie Inhalt unserer Vorstellung werden kann. Kurz, wenn das, was wir vorstellen, als Theil eines Ganzen betrachtet wird, so ist das Ganze auf keine Art ein Ding an sich, weil das Ganze nichts anders ist als seine Theile, diese aber nur vorgestellte nicht absolute Dinge sind: wird hingegen die Erscheinung als Wirkung einer Ursache betrachtet, so kann diese ein Ding an sich seyn, weil die Ursache auch etwas andres seyn kann, als ihre Wirkung. Wenn also gleich alle Wirkungen und alle Ursachen, insofern sie erscheinen, blos vorgestellte und keine absolute Dinge sind, so kann dennoch diese ganze Reihe, die als Erscheinung nie

vollendet werden kann, mit einem Dinge zusammenhängen, aus welchem sie an sich und absolute entspringt, und so müssen wirs uns auch denken, wenn in der Vorstellung wirkliche Dinge seyn sollen. Hingegen werden wir bald hören, daß diese Möglichkeit, da wir sie nie sinnlich realisiren können, blos eine Möglichkeit in Begriffen und nicht in Dingen selber, mithin keine objective Erweiterung unserer Erkenntniß ist. Was heißt aber dieses wiederum anders, als: der Begriff einer Ursache an sich ist zwar ein möglicher Begriff, und nothwendig, um das, was blos Ursache und Wirkung in der Vorstellung ist, als eine Ursache und Wirkung an sich, folglich objective zu denken, aber deswegen ist das, was so gedacht wird, insofern es gedacht wird, also blos in Gedanken existirt, keine wirkliche Ursache an sich, denn in den Sinnen ist es blos sinnliche Vorstellung, und im bloßen Denken bloßer Gedanke — wer wird dies leugnen?

Möglichkeit der Freyheit in Vereinigung mit der Naturnothwendigkeit. pag. 566 — 569.

§. 333.

Wenn ein Gegenstand der Sinne ein Vermögen hat, welches keine Erscheinung, aber doch Ursache von Erscheinungen ist, so ist seine Causalität intelligibel und sensibel zugleich, und muß einen empirischen und einen intelligiblen Character haben. Dies ist nichts widersprechendes; denn da Erscheinungen ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegt, so kann dieser, außer der Eigenschaft zu erscheinen, auch eine Causalität haben, die nicht erscheint, obgleich ihre Wirkungen erscheinen.

§. 334.

§. 334.

Ein solches Subject würde nach seinem empirischen Character ein Glied der Sinnenwelt, seine Handlungen also nach Naturgesetzen nothwendig seyn. Hingegen nach seinem intelligiblen Character würde es unter keiner Zeitbedingung stehen, seine Causalität, insofern sie intellectuel ist, stünde nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, und wäre also von allem Einfluß der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen, folglich von aller Naturnothwendigkeit frey und selbstthätig.

§. 335.

Es würde also seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt, und ohne daß diese Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen, wo sie vielmehr jederzeit durch empirische Bedingungen der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Characters, der blos die Erscheinung des Intelligiblen ist, vorher bestimmt sind; und so kann bey denselben Handlungen Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich angetroffen werden.

* * *

Anmerk. Etwas, das in unserer Vorstellung geschieht, muß jederzeit auf etwas folgen in der Vorstellung; es kann aber dennoch die Wirkung von einem Dinge seyn, in welchem vor der diese Wirkung erzeugenden Handlung nichts, das diese Handlung erst erzeugte, vorhergeht. Dies kann ohne Widerspruch gedacht, aber durchaus nicht sinnlich vorgestellt werden; man muß sich also, wenn von einem transscendentalen Grunde der Erscheinungen, von einem intelligiblen Vermögen, von einer selbstthätigen Causalität die Rede ist, dadurch nicht täuschen lassen, als

ob

ob hier unser Philosoph selber Dinge an sich statuirte. Dieser transscendentale Grund, dieses intelligible Vermögen, diese Causalität sind ihm bloße Gedanken, ohne alle objective Realität, und bloß logisch = wahr; denn was erscheint, das kann das alles nicht seyn, und was nicht erscheint, ist entweder für uns gar nichts, oder ein bloßer Gedanke, der nur insofern hier einigermaaßen Realität hat, als man ein solches Vermögen oder eine solche Causalität, nebst dem Dinge, in dem es ist, als den transscendentalen Grund der Erscheinung, und dessen, was zur Erscheinnng gehört, ansieht oder ansehen muß. Dies ist aber weder Sinnenwahrheit, noch absolute Wahrheit, sondern blos subjective Nothwendigkeit, die man fälschlich für eine Erkenntniß dessen, was an sich ist, gelten läßt, ob es gleich diesen Schein hat und haben muß.

Erläuterung der Freyheit in Verbindung mit Naturnothwendigkeit. pag. 570 — 586.

§. 336.

Das Gesetz der Causalität, daß alles, was geschieht, seine Ursache hat, und diese selbst wieder Wirkung ist, ist in der Natur unverletzbar, denn dadurch wird Natur selbst erst möglich.

§. 337.

In der Erscheinung kömmt man also nie zu einem absoluten Anfang, alles ist Fortsetzung einer nie zu vollendenden Reihe.

§. 338.

Dennoch ist es möglich, daß die Causalität einer Ursache, die selbst Erscheinung ist, wenn gleich ihre Wirkungen wiederum Erscheinungen und also nach dem Naturgesetz nothwendig sind,

intel-

intelligibel d. i. die Wirkung einer in Ansehung der Erscheinungen ursprünglichen Handlung ist.

§. 339.

Durch eine solche bloß intelligible Causalität wird die Ordnung der Natur nicht unterbrochen, denn das Subject derselben bleibt als Phänomen mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit seiner Handlungen verkettet, und jenes intelligible Vermögen wird blos als der Grund dieser Erscheinungen gedacht, wenn man vom empirischen Gegenstand zum Transscendentalen aufsteigt.

§. 340.

Ein Beyspiel ist der Mensch: er ist sich selbst eine Erscheinung, mithin mit allen seinen Handlungen dem Naturgesetz unterworfen, er ist sich aber auch durch Verstand und Vernunft ein blos intelligibler Gegenstand.

§. 341.

An dieser Vernunft stellen wir uns eine Causalität vor, dieses beweist das Sollen, welches eine von der Natur ganz verschiedene Causalität ausdrückt, eine Causalität, die zwar auf Handlungen geht, die allerdings unter Naturbedingungen möglich sind, aber nicht durch diese Naturbedingungen bestimmt wird, ihnen nicht folgt, sondern sie vielmehr sich selber unterwirft.

§. 342.

Gesetzt nun, Vernunft habe wirklich Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so muß sie erstlich einen empirischen Character von sich zeigen, und nach diesem sind alle Handlungen des Menschen blos Natur, mithin nothwendig.

§. 343.

Sie hat aber auch, insofern sie Handlungen selbst erzeugt, einen intelligiblen Character; nach

diesem

diesem findet in ihr keine Zeitfolge statt, und jede Handlung, ungeachtet sie als Erscheinung mit andern Erscheinungen in der Zeit nothwendig zusammenhängt, ist doch die unmittelbare Wirkung desselben, mithin ganz frey.

§. 344.

Diese besondere Causalität der Vernunft kennen wir nicht unmittelbar, denn was wir erkennen, ist nur Erscheinung, nur ihr empirischer Character, aber wir setzen sie bey allen zurechnenden Urtheilen als den Grund des empirischen Characters und der dadurch bestimmten Handlungen voraus. Wir kommen also bis zu ihr hin, aber nicht über sie hinaus; wir können wol sagen, die Vernunft bestimmt durch ihren intelligiblen Character den empirischen, aber wir können nicht sagen, wie und warum sie ihn bestimmt; wir können wol sagen, Causalität der Vernunft oder Freyheit als außer der Sinnenwelt sich befindend widerstreitet nicht der Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt, aber wir können nicht sagen, daß sie wirklich oder auch nur möglich sey, weil aus bloßen Begriffen keine Möglichkeit und keine Wirklichkeit erkannt wird.

§. 345.

Uebrigens ist es für unsern Zweck hinlänglich, was wir jetzt gezeigt haben, indem es nun deutlich ist, daß die Antinomie zwischen Natur und Freyheit bloßer Schein sey, weil beide neben einander, obgleich nicht in einer Reihe bestehen können.

* * *

Anmerk. Das erste, was uns bey diesem so weitläuftigen Abschnitt in die Augen fällt, ist dieses, daß er uns um kein Haar breit über das, was vorher gelehrt

worden

worden ist, hinausbringt. Es ist eine durch das Beyspiel des Menschen erläuterte Umschreibung dessen, worüber wir unsere Bemerkungen schon gemacht haben. Bey jeder Seite glaubt man, auf neue Entdeckungen zu stoßen, und allemal wird man wieder auf die alten Vorstellungen zurückgeworfen. Ueberdies ist es größtentheils ein Flug in eine Region, die uns nach der eigenen Aussage unseres Philosophen völlig unbekannt ist, daher darf man sich nicht wundern, wenn man statt Begriffe fast immer nur Wörter bekömmt, bey denen man sich kaum etwas vorzustellen im Stande ist. Am Ende wird sich wol alles in einer verständlichern Sprache auf folgende unleugbare Sätze zurückbringen lassen:

1) In der Sinnenwelt ist ohne Ende alles Ursache und Wirkung; alles, was geschieht, wird nur möglich durch etwas andres, das vorhergeht, und da dieses als Ursache von jenem selbst erst entsteht, so muß es gleichfalls durch etwas Vorhergehendes möglich werden. In der Sinnenwelt ist also alles Wirkung von etwas anderm, mithin keine Freyheit, keine selbstthätige Ursache möglich, noch wirklich. Das darf niemand befremden, denn hier heißt Wirkung blos das, was in unserer wirklichen Vorstellung folgt, und Ursache, was in unserer Vorstellung vorhergeht; nun ist freylich keine Vorstellung des Folgens ohne Vorstellung des Vorhergehens möglich, und da dieses Vorhergehen in Bezug auf jenes Folgen auch nicht immer war, sondern erst entstund, so ist es wieder nur ein Folgen in Rücksicht auf ein anderes Vorhergehen, und so fort, ohne daß wir in der wirklichen Vorstellung jemals zu einem absoluten Anfang, oder zur Vollendung dieser Reihe kommen könnten.

2) Es läßt sich aber doch wenigstens denken, daß, eine solche Reihe von Ursachen und Wirkungen in der Sinnenwelt vorausgesetzt, irgend eine oder mehrere dieser Ursachen, ungeachtet sie in der Vorstellung stets wie-

der Wirkung von einer andern Ursache, mithin nothwendig bestimmt ist, dennoch ein Vermögen hat, das, was von ihr herkömmt, ganz aus sich selbst und durch sich selbst zu erzeugen, ohne durch etwas Vorhergehendes bestimmt zu seyn. Dieses Vermögen kann nun freylich nicht erscheinen, denn insofern es erscheint, ist es nicht selbstthätig, sondern durch etwas Vorhergehendes bestimmt, aber es kann doch gedacht werden, und da es als außer der Sinnenwelt sich befindend gedacht wird, so widerspricht es dem Naturgesetz keinesweges; hingegen ist es auch mehr nicht als ein bloßer Gedanke, nothwendig zur Vollendung der Natur, aber eben deswegen nie erreichbar; d. h. eine Naturursache ist ein Ding, das durch sein Vorhergehen in unserer Vorstellung macht daß etwas anderes in unserer Vorstellung folgt; daher muß das, was jetzt vorhergeht in unserer Vorstellung, selber wieder auf etwas anderes in unserer Vorstellung gefolgt seyn, und so hängt jedes Glied in unserer Vorstellung von einem andern Vorhergehenden ab. Allein diese Abhängigkeit geht nur auf die Art des Daseyns, auf das Vorhergehen und Nachfolgen in unserer Vorstellung, und hindert gar nicht, daß nicht dasselbe, was jetzt in unserer Vorstellung folgt, und alsdann etwas anderes wiederum zur Folge hat, in Ansehung dieser Folgen völlig selbstthätig ist, und sie absolute und aus sich selbst anhebt, mithin ganz frey und von dem, was vorhergeht, unabhängig handelt, nur daß wir diese Selbstthätigkeit nie erfahren, nie wirklich objective darstellen können, denn da wäre es nur eine Thätigkeit in unserer Vorstellung, und also schon wieder durch etwas anderes bestimmt, mithin keine absolut-anfangende Thätigkeit. Wir müssen sie also über das, was wir erfahren, hinaussetzen, und also blos in Gedanken ohne Anschauung sie als den letzten Grund dessen, was wir erfahren, uns vorstellen, aber eben deswegen nur denken, ohne sie jemals

mals vorzeigen zu können. Eine Naturursache ist etwas, wovon wir erfahren, daß es etwas in einem andern Dinge bestimmt oder bewirkt; was wir aber erfahren, ist immer nur etwas in unserer Vorstellung; mithin ist jede Naturursache immer nur etwas in unserer Vorstellung, selbst nur eine Vorstellung, die durch ihr Vorhergehen macht, daß eine andere als nachfolgend vorgestellt wird; wie sollte sie jemals eine selbstthätige freye Ursache seyn können, da diese ein Ding an sich seyn und aus sich selbst etwas bewirken, eine Folge an sich und nicht nur in unserer Vorstellung haben muß, jene hingegen stets nur in der Vorstellung wirkt, und eben deswegen selbst wieder gewirkt seyn muß? Wir müssen also alle wahre Selbstthätigkeit über unser Vorstellen hinaus, in etwas, das ein Ding an sich ist, setzen, und dies thun wir auch wirklich und müssens thun, indem wir unsere Vorstellungen als wirkliche Dinge ansehen. Hingegen sind nun eben deswegen diese Dinge an sich mit aller ihrer Selbstthätigkeit in unserm Vorstellen unerreichbar, folglich keine Anschauungen, und keine auf Anschauungen sich beziehende Begriffe, sondern bloße Ideen, zum Behuf dieser Begriffe, d. i. wir müssen, wenn wir ein Vorhergehen und Nachfolgen erfahren sollen, es in wirkliche Dinge setzen, und in diesen Dingen entweder eine unendliche Reihe, oder eine absolut-anfangende Selbstthätigkeit voraussetzen, aber wir können beides nie wirklich erreichen, sondern nur denken.

3) Als eine solche selbstthätige freye Ursache denken wir uns selbst, denn wir schreiben unserer Vernunft das Vermögen zu, unsere Willkühr durch sich selbst zu bestimmen, und also eine Reihe in der Sinnenwelt anzufangen, indem wir uns oft selbst das gebieten, was nie geschieht, und von dem, was nicht geschehen ist, urtheilen, daß es hätte geschehen sollen. Wäre nun Vernunft eine bloße Naturursache, so wäre dies nicht mög-

lich, sie ist also in diesen Urtheilen eine freye selbstthätige Quelle unserer Handlungen, nicht so, daß diese in der Sinnenwelt absolute anfangen könnten, denn da sind sie jedesmal nur Fortsetzung einer rückwärts nie zu vollendenden Reihe, sondern so, daß Vernunft eine jede derselben aus sich selbst erzeugt, ungeachtet sie jedesmal in unserer Vorstellung auf etwas folgen, vor dem wieder etwas vorhergeht. Vernunft ist also eine freye absolute Ursache, aber nicht in unserer wirklichen Erkenntniß, sondern nur in der Idee, sie erzeugt Handlungen, die an sich frey sind, ob sie gleich als Glieder der Sinnenwelt nothwendig bestimmt sind.

4) Dieses ist gar kein Widerspruch, denn es heißt nichts anders, als: Alle unsere Handlungen, insofern wir uns ihrer wirklich bewußt werden, gehören in eine Reihe, in welcher sie jedesmal der Zeit nach auf etwas anderes folgen, welches durch sein Vorhergehen macht, daß sie folgen; dieses aber hindert nicht, daß sie nicht dennoch unsere eigene mit freyer Selbstthätigkeit gewirkte Handlungen seyn könnten, denn jene Nothwendigkeit bezieht sich nur auf unser Vorstellen, und auf ihr Daseyn in demselben; diese Freyheit hingegen geht auf ihr Daseyn an sich ohne Rücksicht auf unser wirkliches Bewußtseyn. Nun kennen wir freylich nur jenes, und nicht dieses ihr Daseyn objective, d. h. sinnlich und darstellbar, und also kann man sagen, diese Freyheit, wenn sie gleich der Naturnothwendigkeit nicht widerspricht, hat doch keine sinnlich-objective Realität. Da wir nun aber unsere Handlungen doch so denken müssen, als ob sie aus Selbstthätigkeit entsprungen wären, ob sie es gleich, insofern wir uns ihrer bewußt werden, nicht sind, warum sollten wir diese uns unwillkührlich gegebene Gedanken für eine bloße Illusion ansehen? Wir kommen also immer wieder auf das alte Resultat: Es ist zwar alles nur Vorstellung in uns, aber weil wir das Vorgestellte

stellte stets außer dem Vorstellen hinaussetzen, so wird es auch außer demselben liegen, zwar nicht so, wie es scheint, daß das Vorgestellte selbst außer dem Vorstellen läge, denn dies ist widersprechend, aber doch so, daß wirklich etwas außer dem Vorstellen absolute da ist, das als Grund dem Vorgestellten entspricht, ob es gleich mit demselben nicht identisch ist; und hieran, wenn es schon keine sinnliche darstellende Erweiterung unserer Erkenntniß ist, haben wir für unsere Bedürfnisse und Bestimmung genug.

IV. Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit im Daseyn.

pag. 587 — 593.

§. 346.

In dem Inbegriffe der Erscheinungen ist alles veränderlich, mithin bedingt und abhängig; wenn also Erscheinungen Dinge an sich sind, so daß Bedingung und Bedingtes zu einer Reihe gehören, so findet überall kein nothwendiges Wesen statt, und die Vernunft, die es doch fordert, bleibt mit sich selbst im Streit.

§. 347.

Da aber Erscheinungen keine Dinge an sich sind, und wenn von Causalität und Abhängigkeit die Rede ist, die Bedingung mit dem Bedingten nicht gleichartig seyn muß, so hindert die durchgängige Abhängigkeit der Sinnenwelt uns gar nicht, ein unbedingt-nothwendiges Wesen außer derselben und als ihren Grund anzunehmen.

§. 348.

Es bleibt also auch hier der Ausweg offen, daß beide Sätze der Antinomie wahr seyn kön-

nen — in der Sinnenwelt ist alles durchaus abhängig, und weder die Reihe noch ein Glied unbedingt-nothwendig, denn da ist alles nur Vorstellung, mithin sinnlich-bedingt, und kann deswegen wieder nur auf sinnliche Bedingungen zurückführen — die ganze Sinnenwelt aber mag ihren Grund haben in einem schlechthin-nothwendigen Wesen, das völlig außer ihr und blos intelligibel ist.

§. 349.

Dieses nothwendige Wesen ist zwar dadurch weder seiner Möglichkeit noch Wirklichkeit nach bewiesen; die Vernunft darf sich im empirischen Gebrauch in keine transcendente Erklärungsgründe verlaufen, sie wird aber auch nicht durch das Gesetz des blos empirischen Verstandesgebrauchs gezwungen, das Intelligible für unmöglich zu erklären. Das Princip der durchgängigen Zufälligkeit bleibt ungestört, es schließt aber auch eine intelligible, von allen Bedingungen der Sinnlichkeit unabhängige, mithin in Ansehung dieser unbedingt-nothwendigen Ursache, weil sie nicht in der empirischen Reihe ist, nicht aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft zu thun ist.

* * *

Anmerk. Die durchgängige Natur-Nothwendigkeit schließt, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit einer selbstthätigen frey wirkenden Ursache nicht aus, wenn die Causalität dieser Ursache kein Gegenstand der Anschauung, sondern blos ein intelligibles Vermögen, mithin nicht in der Reihe der Erscheinungen ist, obgleich das Subject derselben Causa phaenomenon seyn mag; eben so schließt auch die durchgängige Abhängigkeit der Sinnenwelt die Möglichkeit eines

schlecht-

schlechthin nothwendigen Wesens nicht aus, wenn dieses nicht in der Reihe der Erscheinungen, mithin außer der Sinnenwelt ist. Hier ist alles sich gleich, nur mit dem Unterschied, daß, weil hier von den Substanzen selber und ihrem Daseyn, dort hingegen nur von ihren Zuständen die Rede ist, hier die nothwendige Substanz gar nicht als Substanz, dort aber die freye Ursache zugleich als Naturursache erscheinen kann, mithin das nothwendige Wesen völlig ein Ens extramundanum seyn muß, das freye Subject hingegen zugleich auch ein Glied der Sinnenwelt seyn kann. Die Sache selber hat keine Schwierigkeit, denn wenn wir sie wieder nach unserer Art ausdrücken, so würde diese ganze Numer ungefähr so lauten: Ein nothwendiges Daseyn ist ein Begriff, der sich schlechterdings nicht sinnlich realisiren läßt, denn was sinnlich existirt das ist jederzeit nur in unserer Vorstellung, mithin abhängig; wäre nun sinnliche Existenz vollendete Existenz an sich, so wäre unsere Vernunft im Widerspruch mit sich selbst, denn sie fordert ein nothwendiges Daseyn, dieses Daseyn müßte sinnlich, also abhängig, folglich könnte es nicht nothwendig seyn: da nun aber sinnliche Existenz nicht absolute Existenz an sich ist, so hört dieser Widerspruch auf, denn nun bleibt Raum für ein Daseyn an sich übrig, und dieses kann nothwendig seyn, wenn gleich alles sinnliche Daseyn durchaus zufällig und abhängig ist. Ich glaube, man sieht es auf den ersten Blick, daß hier abermals lauter identische Sätze behauptet werden. Eben so ist es auch mit dem Unterschied zwischen dieser und der vorigen Numer: das Subject, das Freyheit hat, kann zugleich eine Naturursache, mithin Erscheinung seyn; hingegen das nothwendige Wesen kann nicht zugleich abhängig und zufällig, also auf keine Art Erscheinung seyn, jenes also kann immer noch ein Glied der Sinnenwelt, dieses we-

der die Sinnenwelt selber, noch ein Glied derselben, sondern muß völlig extramundan seyn — was heißt dieß? ein blos intelligibles Subject, das ein blos intelligibles Vermögen (Freyheit) hat, kann der Grund seyn von einem Subject in der Erscheinung, das in der Erscheinung eine Naturursache ist, hingegen das nothwendige Wesen kann nicht der Grund seyn von einer Erscheinung, die selbst auch nothwendig wäre — freylich wol; aber jenes intelligible freye Subject ist ja auch nicht der Grund von einem Subject in der Erscheinung, das in der Erscheinung frey oder selbstthätig ist, in der Erscheinung ist lauter Naturnothwendigkeit; jenes intelligible Subject mit seiner Freyheit ist also am Ende eben so wenig Glied der Sinnenwelt, als das nothwendige Wesen; nur die erscheinende Ursache gehört in die Reihe, die ist aber gar nicht identisch mit jenem Subject, sondern nur in ihm als ihrem transscendentalen Grund gegründet, so wie auch die Sinnenwelt gegründet ist im nothwendigen Wesen als ihrem letzten Urgrund. Doch dies alles ist vielleicht mehr nicht als Uebung des Scharfsinns und des Witzes, und außerdem von keiner großen Bedeutung; die Hauptfrage bleibt immer diese, ob wir eine solche freye Selbstthätigkeit und ein solches nothwendiges Daseyn irgendwo als an sich und in einem absoluten Ding vorhanden anzunehmen, berechtigt sind, oder nicht. Kant sagt Nein, denn Selbstthätigkeit und nothwendiges Daseyn ist auf keine Art für uns außer dem Denken darstellbar; wir sagen Ja, denn wir nehmen es an, nicht weil es sinnlich-objective Realität hat, sondern weil es der geraden Indication unserer Erkenntniß gemäß ist.

Schluß Anmerkung. pag. 593 — 595.

§. 350.

Bleiben wir mit den Vernunftbegriffen innerhalb der Sinnenwelt, so sind sie Ideen, die wir zwar nie erreichen, die uns aber doch gebieten, in dem empirischen Regreß nirgends stille zu stehen; gehen wir hingegen mit derselben in eine intelligible Welt hinüber, so ist ihr Gegenstand ein bloßes Gedankending, von dem wir gar nichts wissen.

§. 351.

Dennoch müssen wir in der vierten Antinomie den Schritt thun; haben wir ihn aber einmal gethan, so sind nun Erscheinungen lauter zufällige Vorstellungsarten blos intelligibler Gegenstände, von denen wir blos durch analogische Anwendung der Erfahrungsbegriffe einigen Begriff erlangen; da aber intelligible Gegenstände gar nicht Erfahrungsgegenstände seyn sollen, so müssen wir ihre Erkenntniß aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt ableiten, mithin vom Begriff des schlechthin-Nothwendigen zu den Begriffen aller Dinge, insofern sie blos intelligibel sind, herabgehen. Dies thut das folgende Hauptstück.

* * *

Anmerk. Vernunft fordert Vollendung, in der Sinnenwelt ist sie unmöglich, hier bedeutet also der Grundsatz das Geboth, überall nicht stehen zu bleiben; aber eben deswegen thun wir zuletzt den Schritt über die Sinnenwelt hinaus; da uns nun hier alle Erfahrung gänzlich verläßt, so bleibt uns nichts mehr übrig, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, um daraus die Begriffe aller Dinge an sich herzuleiten; allein

dadurch kommen wir doch nie über unsere Begriffe hinaus zu wirklichen Dingen, sondern beschäfftigen uns bloß mit Gedankendingen, die eben deßwegen keine Realität haben. D. h. um etwas wirkliches vorzustellen, müssen wir ein Ding an sich, ein Ding überhaupt denken, und dieser Gedanke muß sinnlich realisirt werden, dadurch aber ist das Ding, das wir vorstellen, nur ein Sinnending, kein Ding an sich: so wird es nur gedacht, aber es ists nicht wirklich, sondern scheint es nur zu seyn, folglich ist auch unsere Erkenntniß von Dingen an sich bloß eine Erkenntniß — unserer Begriffe — dies ist stets das Thema — das in der ganzen Dialectik zum Grunde liegt — ein Thema, das wol eines solchen Aufwands von Witz und Scharfsinn nicht bedurft hätte, das aber auch unsere Ueberzeugung von dem Daseyn einer intelligiblen Welt ganz und gar nicht stöhrt.

Drittes Hauptstück.

Ideal der reinen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Ideal überhaupt. pag. 595—599.

§. 352.

Ideal ist die Idee in individuo, ein einzelnes, durch die Idee bestimmbares oder gar bestimmtes Ding.

§. 353.

Solche Ideale enthält die menschliche Vernunft, als regulative Principien und als Grund

der

der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen. Z. E. der Stoische Weise.

§. 354.

Sie sind keine Hirngespenste, sondern die Vernunft bedarf ihrer zur durchgängigen Bestimmung nach Regeln a priori.

* * *

Anmerk. Wenn wir irgend etwas als ein durchgängig-bestimmtes Ding vorstellen, so kommt es uns, wenn wir nachher unsere Vorstellung analysiren, vor, als ob wir zuerst das Ding ohne alle zufällige und besondere Einschränkung in seiner ganzen Möglichkeit, also nach einer Idee gedacht, und hernach diese Möglichkeit durch Hinzusetzen der besondern Einschränkungen zu dieser bestimmten Wirklichkeit gemacht hätten. Jenes ist das Ideal, dieses das wirkliche Ding in Concreto, jenes das Urbild, dieses das Nachbild; das Ideal kann nicht entsprungen seyn aus den wirklichen Dingen, denn es liegt ja diesen als ihre Möglichkeit zum Grunde; es kann aber auch nie in der Wirklichkeit erreicht werden, denn es ist die Möglichkeit aller Dinge überhaupt, nicht irgend eines einzelnen Dinges. Weil es nun aber allen wirklichen Dingen zum Grunde liegt, so scheint es selbst auch wirklich zu seyn, ist es aber nicht, sondern ein bloßes Gedankending, weil die Dinge, denen es zum Grunde liegt, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, nur vorgestellte Dinge sind. Sehet hier den ganzen Gang der nun folgenden Abhandlung. Alles, was uns wirklich ist, erscheint uns als ein Ding; ein Ding ist uns eine durchgängig bestimmte Realität, durchgängige Bestimmung der Realität hat ihre Allheit zum Grunde, Allheit der Realität als Grund aller Dinge überhaupt ist Gott, das höchste nothwendige Wesen, Urwesen; diesem Urwesen geben

wir

wir Existenz, weil wir es wirklichen Dingen zum Grund legen, es ist aber nur eine Idealexistenz, und ein Idealwesen, weil die wirklichen Dinge, die daraus abstammen, nur Erscheinungen, also selbst nur Vorstellungen, nicht Dinge an sich sind. Sollte wol jemand dieses leugnen? wer wird je, wenn er anders versteht, was er sagt, zu behaupten sich einfallen lassen, daß das Ideal, das seine Vernunft bedarf, um Dinge in der Erscheinung als Dinge vorzustellen, insofern es Ideal seiner Vernunft ist, also blos in seinem Denken liegt, eine wirkliche Existenz an sich habe, es ist etwas in Gedanken, in der Vorstellung, eben so wie die Erscheinungen, die als Dinge vorgestellt werden, doch nur Vorstellungen sind, wenn sie gleich als etwas, das mehr als Vorstellung ist, erscheinen? Wir wissen ja wol, daß alles, was wir denken und erkennen, genau zu reden nur in unserm Denken und Erkennen da ist; aber wir nehmen auch an, daß, weil uns dies Erkennen und Denken selbst über unser Denken und Erkennen hinausweist, wirklich etwas da ist, was diesem Denken und Erkennen an sich entspricht, weil es sonst lauter Illusion und kein Denken und Erkennen wäre. Wir nehmen also an, daß unserer Erkenntniß gemäß wirkliche Dinge da, und aus einem Urding entsprungen sind, ob wir gleich weder dieses erste Urding, noch jene in ihm gegründete Dinge, wenn von wirklicher Darstellung die Rede ist, zu erkennen im Stande sind; dies brauchen wir aber auch nicht, denn diese Voraussetzung will nur sagen, daß wir uns auf unser Denken und Erkennen, als das einzig- mögliche Criterium aller Wahrheit verlassen, und in unserm ganzen Urtheilen, Thun und Hoffen seiner Indication folgen können und müssen.

Zweyter Abschnitt.

Transscendentales Ideal. pag. 599—611.

§. 355.

Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht unter dem Grundsatz der Bestimmbarkeit, daß von jeden contradictorischen Prädicaten nur eins ihm zukommen kann.

* * *

Anmerk. D. h. ein Begriff ist möglich, wenn er sich selbst nicht widerspricht; dadurch erkennen wir nun wol, daß ihm von allen contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kann, aber nicht welches ihm zukommen muß. Wenn wir einen Begriff setzen ohne allen Inhalt, so ist er die bloße Möglichkeit etwas zu denken; diese Möglichkeit schließt zwar allen Widerspruch aus, und läßt also von zwey widersprechenden Prädicaten nur eins zu, setzt es aber nicht wirklich, ist also in Ansehung des wirklichen Inhalts unbestimmt, eben deswegen weil es nur Möglichkeit ist — oder zwey widersprechende Prädicate geben keinen Begriff, aber jedes ist für sich denkbar.

---

§. 356.

Ein jedes Ding steht seiner Möglichkeit nach auch noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung — von allen möglichen Prädicaten der Dinge überhaupt, verglichen mit ihrem Gegentheil, muß ihm eines zukommen.

§. 357.

§. 357.

Ein jedes Ding leitet also seine Möglichkeit ab von dem Antheil, den es am gesammten Inbegriff aller Möglichkeit hat, dadurch ist es durchgängig bestimmt, daher ist durchgängige Bestimmung eine Idee, die nie in concreto dargestellt werden kann, die in der Vernunft liegt, und dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt. Der Grundsatz sagt uns nur, daß wir, um ein Ding vollständig zu bestimmen, alles mögliche erkennen müssen; da aber dieses unmöglich ist, so fällt auch jenes hinweg.

§. 358.

Inbegriff aller Möglichkeit ist beym ersten Anblick noch unbestimmt, läutert sich aber bey näherer Untersuchung bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff von einem Individuo.

§. 359.

Alle mögliche Prädicate nach ihrem Inhalt sind entweder Realitäten, oder Negationen; alle Negationen sind abgeleitet, mithin ist das All der Realität die Materie der Möglichkeit aller Dinge, und da dieses All der Realität von allen contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten immer das hat, was zum Seyn gehört, so ist es durchgängig bestimmt, ein Individuum.

§. 360.

Indem die Vernunft dies transscendentale Ideal zum Grunde der durchgängigen Bestimmung aller möglichen Dinge legt, so verfährt sie der Analogie eines disjunctiven Vernunftschlusses gemäß; hier ist der Obersatz die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs, der Untersatz schränkt diese Sphäre auf einen Theil ein, und der Schluß-

satz

satz bestimmt durch denselben den Begriff; dort ist der transscendentale Obersatz — All der Realität, was alle mögliche Prädicate in sich begreift; ein Theil dieser Realität wird ausgeschlossen, der übrige gesetzt und so das Ding bestimmt.

§. 361.

Zur durchgängigen Bestimmung aller Dinge bedarf die Vernunft nicht die Existenz eines dem Ideal gemäßen Dinges, sondern nur die Idee desselben vorauszusetzen.

§. 362.

Aus diesem Ideal des realsten Wesens sind demnach alle Wesen abgeleitet; Urwesen, höchstes Wesen, Wesen der Wesen. Es ist einfach, denn es kann nicht aus mehrern abgeleiteten bestehen, weil jedes es schon voraussetzt; auch ist diese Ableitung weder Einschränkung noch Theilung, sondern Folge seiner höchsten Realität, denn sonst würde es aus mehrern abgeleiteten Wesen bestehen.

§. 363.

Es ist also Gott der Gegenstand einer transscendentalen Theologie.

§. 364.

Dies alles aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines Gegenstandes zu andern Dingen, sondern einer Idee zu Begriffen; von seiner Existenz wissen wir nichts.

§. 365.

Daß wir also dies All der Realität als ein wirkliches Ding, als objectiv gegeben, ansehen, ist eine mit nichts zu beweisende Erdichtung, ein bloßer dialectischer Schein.

§. 366.

§. 366.

Dieser Schein beruhet darauf, daß wir Erscheinungen, weil die Materie uns in der Zeit gegeben seyn muß, für Dinge an sich ansehen müssen; daher wir den Inbegriff aller Materie, die gesammte Erfahrung, oder das Reale aller Erscheinungen, welches wir zur durchgängigen Bestimmung der Erscheinungen nöthig haben, gleichfalls als gegeben voraussetzen, und so die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungs-Ganzen verwandeln, welches wir hernach als einzelnes Wesen an die Spitze der Möglichkeit aller Dinge stellen, und diese davon ableiten.

* * *

Anmerk. Ueber alle diese §§. sind keine besondere Erläuterungen nöthig. Es ist eine witzige Zergliederung unserer Objecte- enthaltenden Erkenntniß, in ihre letzten und einfachsten Elemente, die wir selbst mit ihren Folgen, wenn nur diese recht verstanden worden, zugeben, ohne deswegen das mindeste von unserer bisherigen Ueberzeugung, als die dadurch gar nicht berührt wird, zu verliehren. Es ist wahr, daß in unserer gesammten objectiven Erkenntniß dieses Ideal begriffen ist, daß es zu allem bestimmten Denken eines wirklichen Dinges nothwendig ist, daß es nicht aus den Dingen, die wir denken, erst entsprungen seyn kann, also in Rücksicht auf sie a priori in uns liegt, daß es aber auch auf keine Art dargestellt werden kann, weil jede Darstellung eines Dinges den Inbegriff aller Möglichkeit schon voraussetzt, und daraus abgeleitet seyn muß — daraus aber folgt gar nicht, daß dies Ideal zuerst ganz rein und abgesondert in uns liege, und alsdann zur Bestimmung der Dinge gleichsam erst in der Folge gebraucht

braucht werde, noch daß ihm, weil es blos Gedanke ist, gar keine Realität entspreche; freylich keine sinnliche, dadurch aber würden wir doch nichts gewinnen, aber dies hebt wahre absolute Realität nicht auf. Es ist vielmehr der Indication unserer Erkenntniß völlig gemäß, zu urtheilen, daß jenes Ideal mit dem ersten Act einer objectiven Erkenntniß zugleich da ist; da uns nun diese auf etwas außer ihr als auf ihren Grund hinweist, so hat auch dies Ideal seine Wurzel außer uns in einem absoluten nothwendigen Daseyn, und wir haben durchaus keinen Grund, nur zu zweifeln, ob auch wirklich und an sich etwas dasey, was diesem nothwendigen Vernunft-Ideal entspreche, ob wir gleich gar wohl wissen, daß dieses absolute Etwas genau zu reden nicht das in uns sich befindende Ideal selber ist. Was übrigens den Vortrag dieser §§. betrifft, so weiß ich in der That nicht, warum er, da er sonst in dem ganzen Abschnitt so leicht und verständlich ist, auf einmal auf dem letzten Blatt noch so dunkel wird, wo gezeigt werden soll, warum das Ens realissimum als ein Object von uns angesehen werden müsse, ungeachtet es doch nur eine Idee sey. Mir scheint wenigstens die Beantwortung dieser Frage ganz natürlich zu seyn. Ohne dies Ideal ist für uns kein Ding als Ding denkbar, also auch kein Erfahrungsding, kein Sinnending; nun müssen wir aber Erfahrungsdinge als Dinge denken, sonst wären es keine Erfahrungsdinge, also setzen Erfahrungsdinge jenes Ideal voraus. Da uns nun Erfahrungsdinge, deßwegen weil sie von uns als gegeben der Materie nach vorgestellt werden, wirkliche Dinge sind, so muß uns auch jenes Ideal ein wirkliches Ding seyn; indem wir aber sagen, uns, so erhellet, daß es doch nur Vorstellungen sind, mithin auch jenes Ideal nur ein Gedanke ist, der aber nothwendiger Weise einen objectiven Schein hat. Kurz: alle Dinge, die wir

wirklich erkennen, sind uns wirkliche Dinge, sie müssen uns also Dinge an sich zu seyn scheinen, also auch das, was sie uns möglich macht, obgleich in Wahrheit alles nur Gedanke, Vorstellung, Bewußtseyn ist — wer wird doch dieses neue oder befremdend finden, wer aber auch diesen Schein für einen absoluten Schein, mithin für absolute Illusion gelten lassen??

Dritter Abschnitt.

Beweise der speculativen Vernunft für ein höchstes Wesen. pag. 611—619.

§. 367.

So nothwendig die Voraussetzung eines Urwesens zur durchgängigen Bestimmung der Verstandesbegriffe ist, so ist es doch immer nur ein bloßes Selbstgeschöpf des Denkens, und sehr gewagt, es für ein wirkliches Wesen anzunehmen; daher sucht die Vernunft sich von seinem Daseyn noch auf andere Weise zu versichern.

§. 368.

Es ist etwas da, daher muß etwas nothwendiger Weise daseyn, zu diesem nothwendigen Daseyn schickt sich am besten der Begriff des realsten Wesens, weil dieses die Bedingung alles Möglichen ist, ohne selbst bedingt zu seyn.

§. 369.

So schließt die gemeinste Vernunft, und wenn von Entschließungen die Rede ist, wenn ein nothwendiges Daseyn schon vorausgesetzt, und nur gefragt wird, wohin man es setzen muß, so

ist dieser Schluß gründlich, wir haben keine andere Wahl; wenn aber vom Wissen und Urtheilen die Rede ist, so bedarf er Gunst.

§. 370.

Denn wenn auch irgend ein Daseyn ein nothwendiges Wesen voraussetzt, und wenn auch das realste Wesen unbedingt nothwendig ist, so widerspricht doch auch der Begriff eines eingeschränkten Wesens dem nothwendigen Daseyn nicht, ob es gleich dasselbe auch nicht bey sich führt; mithin sagt uns dies Argument nichts von den Eigenschaften eines nothwendigen Wesens.

§. 371.

Hingegen bleibt es doch wichtig; denn wenn uns die Vernunft Verbindlichkeiten auflegt, die, ohne ein höchstes Wesen vorauszusetzen, ohne Realität der Anwendung sind, so haben wir nun auch Verbindlichkeit, den Begriffen zu folgen, die obgleich objectiv-unzulänglich, doch nach dem Maaß unserer Vernunft überwiegend sind.

§. 372.

Es ist auch dies Argument, obgleich transscendental, dennoch dem gemeinsten Menschensinn angemessen. Alles verändert sich, und muß also eine Ursache haben; jede Ursache in der Erfahrung hat wieder eine Ursache; was ist also natürlicher, als die höchste Ursache für die oberste anzunehmen, und für schlechthin-nothwendig zu halten, weil wir bis zu ihr hinaufsteigen müssen? — daher Spuren des Monotheismus in der blindesten Vielgötterey.

§. 373.

Es sind nur drey Arten das Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft zu beweisen: a) man steigt von der bestimmten Erfahrung und Beobach-

tung der Sinnenwelt bis zur höchsten Ursache außer der Welt nach Gesetzen der Causalität; b) man legt hierzu nur eine unbestimmte Erfahrung, irgend ein Daseyn zum Grunde; c) man schließt völlig a priori aus bloßen Begriffen.

§. 374.

Wir werden jetzt sehen, daß die Vernunft weder auf dem empirischen noch transscendentalen Wege über die Sinnenwelt hinauskommt — diese Prüfung aber fangen wir mit dem ontologischen Beweise an, weil doch dieser bey den übrigen zum Grunde liegt.

* * *

Anmerk. Es ist äußerst auffallend, wenn die Critik hier Sätze verwirft, die man bisher für unleugbar gehalten hat, wenn sie den Schluß von irgend einem Daseyn auf ein nothwendiges Daseyn einstweilen nur dahingestellt seyn läßt, und mit Zuversicht behauptet, daß in dem Begriff des realsten Wesens das nothwendige Daseyn nicht schon enthalten, und durch den Begriff einer eingeschränkten Realität dasselbe nicht ausgeschlossen werde, sondern daß jener etwa nur tauglicher dazu sey, als dieser; da man doch bisher mit der größten Evidenz es einsehen zu können glaubte, daß nothwendiges Daseyn und höchste Realität identisch, und hingegen Einschränkung und Nothwendigkeit im Daseyn völlig widersprechend seyn, und daß der Schluß von irgend einem Daseyn auf ein unbedingt-nothwendiges Daseyn ohne allen Streit gelte. — Allein dies alles hört völlig auf befremdend zu seyn, wenn wir nur die Sprache der Critik recht verstehen. Der Schluß von irgend einer Existenz auf ein nothwendiges Daseyn ist so ausgemacht nicht, denn er hat keine objective Realität, und kann keine erlangen: das heißt:

noth-

nothwendiges Daseyn ist ein Daseyn an sich, dieses aber für uns auf keine Art darstellbar, indem es durch jede Darstellung nur ein Daseyn für uns und in unserer Vorstellung, also kein Daseyn an sich, mithin kein unbedingt-nothwendiges Daseyn ist. Alles Daseyn muß, wann es eine wirkliche Existenz seyn soll, außer unserm Denken liegen, es muß uns aber auch, wenn wir etwas davon wissen sollen, gegeben seyn; es ist also jederzeit nur ein sinnliches, in unserer Vorstellung gegründetes Daseyn; wie sollen wir also jemals zu einem absolut-unbedingt-nothwendigen Daseyn kommen? Wir denken es blos; so bald wir hingegen über unser Denken hinausgehen, so ist es uns entweder gar nicht gegeben, und nicht zu geben möglich, oder wenn es uns gegeben werden kann, so ist es schon ein bedingtes und kein absolutes Daseyn. Mit einem Wort: absolute Nothwendigkeit hat auf keine Art sinnliche Realität, und also ist der Schluß von einem Daseyn überhaupt auf ein nothwendiges Daseyn nur in unserm Denken gültig, und außer demselben undarstellbar. Sollte nun wol irgend ein Philosoph dies jemals geleugnet haben? Ich denke nicht. Es ist etwas da, also muß auch etwas nothwendigerweise daseyn; damit will man weiter nichts sagen, als, wir sehen das Daseyn, das uns sinnlich gegeben ist, als ein Daseyn an sich an, und müssen es so ansehen, weil es sonst nur Vorstellung, nicht Wirklichkeit wäre; da sichs aber bald zeigt, daß dieses sinnliche Daseyn dennoch kein Daseyn an sich ist, so betrachten wir es als die Folge eines Daseyns an sich, und da wir Daseyn an sich nicht ohne nothwendiges Daseyn denken können, so steigen wir in Gedanken bis zu diesem einzig-möglichen Ruhepunct hinauf, und ob wir nun gleich diese Gedanken nicht sinnlich realisiren können, so halten wir sie dennoch für wahr, weil sie die Bedingung aller unse-

rer sinnlichen Erkenntniß sind, die uns ohne die Voraussetzung, daß jene Gedanken absolute Wahrheit enthalten, ganz und gar illudirte. Eben so verhält es sich auch mit dem übrigens so paradox scheinenden Inhalt dieser §§. Der Begriff des realsten Wesens enthält nicht schon ein nothwendiges Daseyn in sich, und der eines eingeschränkten schließt dasselbe nicht aus; das heißt: das realste Wesen so wenig, als das eingeschränkte, kann als ein Ding an sich sinnlich dargestellt, sondern nur gedacht werden. In diesem Denken nun widerspricht sich zwar Einschränkung und Nothwendigkeit, höchste Realität hingegen und nothwendige Existenz ist identisch; aber dies ist nur eine Existenz in Gedanken, so wie höchste Realität und eingeschränktes Wesen als Dinge an sich betrachtet nur Gedankendinge sind. Man kann nicht über ihre Begriffe hinausgehen, und kommt also auch zu keinem wirklichen weder abhängigen noch unabhängigen Daseyn an sich, weil alles Daseyn außer unserm Denken entweder ein blos-sinnliches Daseyn, oder für uns nichts ist. Wer wird dieses bestreiten, wer aber auch, wenn er höchste Realität und Nothwendigkeit, Einschränkung und Abhängigkeit mit einander vergleicht, es anders verstehen, als daß es im Denken durchaus zusammengehöre? Hingegen weil es in unserm Denken zusammengehört, und unser Denken nicht Illusion, sondern Wahrheit zum Zweck haben muß, so halten wir diese Schlüsse zwar nicht für sinnlich-wahr, aber doch für absolut-gültig, und dagegen kann uns die Critik nichts Statthaftes einreden.

Vierter Abschnitt.

Unmöglichkeit des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes. pag. 620 — 630.

§. 375.

Der Begriff eines absolut = nothwendigen Wesens ist eine bloße Idee, die den Verstand begrenzt, aber nicht erweitert, mithin ohne objective Realität; womit wollte man also die Voraussetzung desselben rechtfertigen? Sagt man, es sey unmöglich, daß ein nothwendiges Wesen nicht sey, so ist dies zwar ein Widerspruch im Denken, aber nicht im Object, denn das nothwendige Wesen ist kein Object. Man kann zwar, wenn man ein nothwendiges Wesen voraussetzt, sein Nichtseyn nicht denken, aber man hat noch keinen Grund es vorauszusetzen, man kann also den ganzen Satz aufheben, und alsdann hört aller Widerspruch auf. Sagt man, das allerrealste Wesen sey möglich, aber unmöglich sey es, daß es nicht sey, so ist dies am Ende wieder dasselbe. Jene Möglichkeit ist blos logisch, nicht real, und eben so ist auch die Unmöglichkeit des Nichtseyns blos logisch und nicht real. Wenn aber auch das realste Wesen objective möglich ist, so folgt doch nicht, daß es existiren muß; denn durch die Existenz wird es nicht erst das realste Wesen, und ohne Existenz hört es nicht auf das realste Wesen zu seyn, weil die Existenz nicht den Begriff eines Dinges, sondern nur unsere Erkenntniß desselben vermehrt. Demnach ist mit dem ontologischen Beweis alle Mühe verlohren, und Leibnitz hat nicht geleistet, was er sich eingebildet hat, die Möglichkeit eines realsten Wesens a priori darzulegen.

Anmerk. Nach dem, was wir so eben bemerkt haben, wäre es überflüssig, diesen Abschnitt weitläufig zu erläutern, denn die Critik des hier verworfenen ontologischen Beweises beruhet ganz auf folgenden Sätzen: daß ein Daseyn blos in Gedanken für uns kein wirkliches Daseyn sey, indem es auf keine Art außer dem Denken sich uns darstelle; daß alles wirkliche Daseyn außer dem Denken ein blos sinnliches Daseyn sey; daß also, da das nothwendige Daseyn eben so, wie das realste, keine mögliche Sinnendinge seyn, ihnen auch auf keine Art ein wirkliches Daseyn von uns vindicirt werden könne. Dies wird nun wol wieder niemand bezweifeln, aber niemand, und am allerwenigsten Leibnitz, wird auch jemals ein solches Daseyn Gottes haben beweisen wollen. Wir müssen ein höchstes Wesen denken, so als ob es wirklich da wäre, weil wir sonst keine Realität vernünftig — als durchgängig bestimmte Realität, und also auch kein Ding in der Erscheinung denken könnten; hingegen können wir nicht denken, daß das höchste Wesen anderswoher entsprungen sey: wir müssen ein nothwendiges Wesen als vorhanden denken, weil wir sonst gar kein Daseyn, also auch kein wirkliches Ding in der Erscheinung denken könnten; hingegen können wir nicht denken, daß dies nothwendige Wesen nicht sey und nicht seyn könne. Nun wissen wir gar wohl, daß dies alles nur Gedanken sind, die zwar aller sinnlichen Realität zum Grunde liegen, aber eben deswegen selber keine sinnliche Realität enthalten; allein dem ungeachtet vindiciren wir ihnen doch das, was sie aussagen, nemlich absolute Realität, weil sonst unser Denken und Vorstellen leere Illusion wäre. Dies wollte Leibnitz, dies wollen alle vernünftige Philosophen sagen, freylich kommen sie damit über ihr Denken nicht hinaus, aber der ist auch kein Philosoph mehr, der über sein Denken jemals hinauskommen will; wir wollen nur

wis-

wissen, was in unserer Erkenntniß enthalten ist, und nicht, was ganz und gar außer ihr liegt, und darauf verlassen wir uns — will dies ein anderer nicht auch, so muß er alsdann auf alles Denken lieber ganz Verzicht thun.

Fünfter Abschnitt.

Unmöglichkeit des cosmologischen Beweises.

pag. 631 — 642.

§. 376.

Es existirt etwas, wenigstens Ich, also muß ein absolut-nothwendiges Wesen existiren; dies muß durchgängig bestimmt seyn, denn es kann nur auf eine Art existiren; durchgängig bestimmt a priori ist nur das realste Wesen, also ist dies das absolut-nothwendige Wesen.

§. 377.

Dies scheinbare Argument hat folgende Fehler: 1) ist es völlig eins mit dem ontologischen Beweis, und soll ihn doch durch Erfahrung vermeiden. Erfahrung bringt uns hier höchstens bis zu einem nothwendigen Daseyn; nun muß ein Begriff dazu gesucht werden, dieser soll der des realsten Wesens seyn; dies setzt aber voraus, daß dieser Begriff der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genugthue, d. h. daß man aus dem Begriff höchster Realität auf nothwendiges Daseyn schließen könne, dies ist aber der ontologische Beweis. 2) Es wird vom Zufälligen auf eine Ursache geschlossen, dieses aber hat nur in der Sinnenwelt und nie außer ihr Bedeutung. 3) Es wird von der Unmöglichkeit ei-

ner unendlich-regressiven Reihe auf eine erste Ursache geschlossen, welches nicht einmal in der Erfahrung, vielweniger über ihr, wohin wir nie kommen, gilt. 4) Man schafft alle Bedingung, ohne welche kein Begriff einer Nothwendigkeit möglich ist, hinweg, und sieht nun, was man nicht begreifen kann, für vollendet an. 5) Die logische Möglichkeit eines realsten Wesens wird wiederum verwechselt mit der transscendentalen.

§. 378.

Die Aufgabe des transscendentalen Ideals beruhet darauf, zur absoluten Nothwendigkeit den Begriff eines Dinges, oder zum Begriff eines Dinges die absolute Nothwendigkeit zu finden; geht eins an, so auch das andere, aber beides ist unmöglich. Man mag also wol, um der Vernunft ein Genüge zu thun, eine höchste Ursache annehmen; aber ihr nothwendige Existenz vindiciren, ist unerlaubte Prätension apodictischer Gewißheit. Unbedingte Nothwendigkeit können wir weder entbehren, noch ertragen.

§. 379.

Uebrigens kann dies Ideal der Vernunft eben deswegen, weil es nur Idee und nicht einmal ein denkbares Object ist, also blos in der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung hat, nicht unerforschlich heißen.

* * *

Anmerk. Die Critik dieses Beweises hätte in der That eine solche Weitläufigkeit nicht nöthig gehabt, denn zur wirklichen Darstellung eines absolut-nothwendigen Wesens können wir freylich weder durch Erfahrung, noch durch bloße Begriffe a priori gelangen; durch diese nicht, weil sie immer nur ein Daseyn in Gedanken,

mit-

mithin kein wirkliches Daseyn außer dem Denken geben; durch jene nicht, weil sie immer nur ein Daseyn in der Erfahrung, ein uns gegebenes, mithin bedingtes, und nicht unbedingt-nothwendiges Daseyn leistet; wir kommen also nie dazu, ein absolut-nothwendiges Wesen sinnlich zu realisiren. Entweder hat unser Schluß vom Zufälligen aufs Nothwendige objective Bedeutung, d. i. er ist in einer möglichen Erfahrung darstellbar, alsdann ist es blos eine zufällige und nothwendige Existenz in der Erfahrung, in unserm Vorstellen; oder wenn der Schluß von dem, was an sich zufällig ist, auf das an sich, also absolut Nothwendige gehen soll, so ist er in keiner Erfahrung darstellbar, mithin ohne objective Bedeutung. Dies alles ist kein Zweifel — aber diese Bedeutung soll der Schluß auch nicht haben, vielmehr diese: alles, was wir erfahren, ist uns als bedingt, als zufällig gegeben, aber so, daß wir es als an sich bedingt und zufällig ansehen müssen, daher müssen wir es auch als gegründet in einem an sich nothwendigen Dinge ansehen; es ist aber jenes kein Ding an sich, sondern nur Vorstellung, daher ist es auch nicht entsprungen aus einem an sich nothwendigen Dinge, sondern nur aus der Idee desselben; hingegen würde unsere ganze Erkenntniß Illusion seyn, wenn wir nicht annähmen, daß es an sich wirklich so ist, wie sie es uns darlegt. Freylich können wir diese absolute Realität unserer Erkenntniß nie wirklich darlegen, aber wir haben auch gar keinen Grund sie zu bezweifeln; warum sollten wir sie also nicht gelten lassen, ob sie gleich keine sinnliche Evidenz hat? Auf diese Art nur wird uns unsere Erkenntniß und vorzüglich auch das Ideal der Vernunft begreiflich, zwar nicht, als ob wir es selber darstellen könnten, aber doch so, daß wir uns von seinem concreten Daseyn in unserm Denken und von seinem Endzweck eine vernünftige Rechenschaft geben können.

Hingegen die Auflösung, die die Critik fordert und giebt — wen diese befriedigt, der muß fürwahr genügsam seyn, denn sie bestehet darin, daß man sagt, wir denken uns ein absolut-nothwendiges Wesen, und sehen es als ein gegebenes Ding an sich an, weil wir Erscheinungen als gegebene Dinge an sich ansehen, und wir sehen Erscheinungen so an, weil wir ein absolutnothwendiges Ding als ihren Grund und Quelle denken — ist dies nicht ein ewiger Zirkel, in dem wir uns, ohne weiter zu kommen, herumdrehen? Uebrigens fürchte ich, meine Leser durch die beständige Wiederholung des Alten nicht wenig zu ermüden, hoffe aber doch auch, sie werden selbst es einsehen, daß die Schuld nicht mein ist.

Erklärung des dialectischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Daseyn Gottes. pag. 642 — 648.

§. 380.

Zu allem Existirenden muß ich etwas Nothwendiges denken, und doch kann ich kein absolut-nothwendiges Ding vorstellen, bin also nicht befugt es zu denken; dies wäre ein Widerspruch, wenn Zufälligkeit und Nothwendigkeit die Dinge selbst beträfe, sie betrifft aber nur unser Denken, mithin sind beide Grundsätze nicht objectiv, sondern subjectiv.

§. 381.

Sie bedeuten also nur soviel: wir müssen die Natur so ansehen, als ob es zu allem Existirenden einen absolut-nothwendigen Grund gäbe, wir müssen aber kein Ding als diesen obersten Grund ansehen.

§. 382.

§. 382.

Das absolut-Nothwendige kann also weder die Welt selber, noch etwas zur Welt gehöriges seyn, wie z. E. die Materie bey den Alten. Diese ist wol als Substratum der Erscheinungen das oberste empirische Princip ihrer Einheit, aber da jede ihrer Bestimmungen selbst eine Wirkung ist, so ist sie ganz abgeleitet, mithin nicht absolut-nothwendig, oder, wenn sie es wäre, nicht mehr empirisch gegeben, mithin bloßer Gedanke; das absolut-Nothwendige muß also außer der Welt liegen, daher hindert es nun nicht, alles als abgeleitet vorzustellen, und doch zugleich der Vollständigkeit der Ableitung entgegenzustreben.

§. 383.

Demnach ist das Ideal der reinen Vernunft ein blos regulatives Princip, alle Verbindung in der Welt als aus einer nothwendigen allgenugsamen Ursache entsprungen zu betrachten, aber nicht Behauptung der Existenz dieser Ursache. Weil aber systematische Einheit der Natur nicht zum Princip des empirischen Gebrauchs aufgestellt werden kann, als sofern wir das Ideal zum Grund legen, so wird das Ideal dadurch zum wirklichen Gegenstand und als oberste Bedingung nothwendig, mithin das regulative Princip in ein constitutives verwandelt, welche Verwechselung aber dadurch entdeckt wird, daß die absolute Nothwendigkeit keines Begriffs fähig, also nur formale Bedingung des Denkens, nicht materiale Bedingung des Daseyns in meiner Vernunft ist.

Anmerk. Hier haben wir nun die Auflösung jener transscendentalen Aufgabe gerade so, wie wir sie oben schon angegeben haben. Wir müssen alle Existenz aus einer absolut-nothwendigen ableiten, und doch können wir diese nicht vorstellen, also ist beides, sowol die Unmöglichkeit, als die Möglichkeit einer absolut-nothwendigen Existenz, nicht objectiv, nicht darstellbar in einem Sinnending, sondern nur subjectiv, d. h. es ist nur ein möglicher Gedanke und eine unmögliche Sinnenvorstellung, ist also gar kein wirkliches Ding für uns, obgleich auch nicht schlechterdings unmöglich, es scheint aber ein wirkliches Ding zu seyn, weil es die Bedingung ist, wirkliche Dinge vorzustellen, und ist es doch nicht, weil diese wirkliche Dinge nur Erscheinungen, nur in der Vorstellung wirklich sind, sie wären aber ohne jene Idee keine Erscheinungen — auf diese Art drehen wir uns in einer ewigen Tautologie herum, wenn wir nicht über das alles so urtheilen: weil wir etwas Existirendes wirklich vorstellen, und zu allem Existirenden etwas Nothwendiges denken müssen, ob wir dies gleich nicht versinnlichen können, unser Vorstellen und Denken aber kein leeres Spiel seyn kann, so muß ein solches Wesen außer der Sinnenwelt wirklich an sich daseyn, welches, ob wir es gleich nie darstellen können, doch als verständige Urquelle und Grund von allem Möglichen und Wirklichen gedacht werden, und also auch dies seyn muß.

Sechster Abschnitt.

Unmöglichkeit des physico-theologischen Beweises. pag. 648 — 658.

§. 384.

Da kein Beweis von dem Daseyn Gottes aus Begriffen a priori, und keiner durch Erfahrung überhaupt möglich ist, wie sollte eine bestimmte Erfahrung einer Idee angemessen seyn? Es ist also der physico-theologische Beweis bey aller seiner Verständlichkeit und Brauchbarkeit dennoch weit entfernt von apodictischer Gewißheit. Man betrachtet nemlich die Einrichtung und Anordnung der Welt nach der Analogie einzelner Kräfte in derselben, als eine Anordnung nach Zwecken, und leitet sie von einer verständigen und freyen Ursache ab, da es doch nur in unserm Denken so ist — Man kommt dadurch höchstens zu einem Weltbaumeister, nicht zu einer absoluten Welturſache, und auch diesen Urheber erkennt man in keiner Erfahrung als das realste Wesen, sondern immer nur als eine unsere Vorstellungen übertreffende Macht, Weisheit, Güte — der Beweis bleibt also stecken, und um ihn zu vollenden muß man zuletzt einen Sprung zum Cosmologischen, und von diesem zum Ontologischen thun; mithin ist entweder gar kein Beweis vom Daseyn Gottes, oder nur aus Begriffen, möglich.

* * *

Anmerk. Es ist alles vortrefflich und schön, was unser Philosoph hier sagt, und geschickt, allen dogmatischen Eigendünkel niederzuschlagen, und uns zu warnen, daß wir uns nicht einbilden zu wissen, was wir

doch

doch nicht wissen: Nur müssen wir uns dabey erinnern, daß uns hier das Glauben, Annehmen, Voraussetzen eben so zuverlässig ist, als sonst das Wissen, weil es mit unserer ganzen Erkenntniß innigst verwebt ist. Man muß also nur nie so reden, als ob der, der einen Gott glaubt, eben so daran wäre, wie der, der ihn nicht glaubt. Wer Gott bestimmt zu erkennen, wie ein Sinnending zu erkennen vorgiebt, hat eben so wenig vor sich, als wer sein Nichtseyn bestimmt zu erkennen vorgiebt; aber wer Gründe zu haben glaubt, ihn als an sich vorhanden vorauszusetzen, der hat gewiß auch außer dem practischen Felde weit mehr für sich, als der die absolute Realität dieser Voraussetzung leugnet, oder bezweifelt, denn jenen leitet die gerade Indication seiner Erkenntniß, dieser hingegen kann nichts sagen, als daß Gott, was auch unsere Vernunft nicht verlangt, kein Sinnending ist.

Siebenter Abschnitt.

Critik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft. p. 659 — 670.

§. 385.

1) Eintheilung der Theologie nach ihren Quellen. 2) Wiederholung der Critik des speculativen Vernunftgebrauchs in der Theologie — er ist ganz und gar nichtig, denn durch bloße Begriffe können wir unsere Erkenntniß nicht erweitern, zu keiner objectiven Existenz gelangen. 3) Nutzen der transscendentalen Theologie — sie kann zwar das Daseyn Gottes nicht beweisen, aber wenn es in practischer Absicht vorausgesetzt werden muß, so weiset sie alle Gegenbehauptungen

gen ab, entfernt alle Mängel und Einschränkungen, und reinigt die Begriffe, die eine jede Theologie nöthig hat, bis zur höchsten Lauterkeit und Vernunftmäßigkeit.

* * *

Anmerk. Dies alles hat jetzt, da wir die Sprache der Critik verstehen, keine Schwierigkeit. Existenz Gottes ist weder mittelbar, noch unmittelbar darstellbar, also keine mögliche Erkenntniß von der Art, aber vielleicht Bedingung dessen, was schlechterdings geschehen soll, mithin von dieser Seite her real, und alsdann muß der Begriff desselben ganz allein aus reiner Vernunft geschöpft werden. Ob nun im practischen Felde das erreicht werden kann, was im theoretischen Vernunftgebrauch nicht ausgerichtet wird, davon ein andermal; ich zweifle aber sehr, wenn wir anders nicht wieder mit bloßen Wörtern zufrieden seyn müssen.

Anhang

von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft. p. 670 — 696.

§. 386.

Ueber mögliche Erfahrung kommt man nie, hingegen sind der Vernunft ihre Ideen eben so natürlich, als dem Verstande seine Begriffe, nur daß diese Wahrheit, jene blos Schein haben.

§. 387.

Was in der Natur unserer Kräfte liegt, muß zweckmäßig seyn, also müssen auch jene Ideen einen guten immanenten Gebrauch haben, nicht sie selbst, sondern nur ihre Anwendung kann

durch Mißverstand transscendent werden, wenn man sie auf einen entsprechenden Gegenstand bezieht.

§. 388.

Die Vernunft bezieht sich nemlich nie auf einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, und durch ihn auf ihren eigenen empirischen Gebrauch; sie schafft keine Begriffe von Objecten, so daß ihre Ideen von constitutivem Gebrauch wären, sondern ordnet diese Begriffe, und giebt ihnen in ihrer größt-möglichen Ausbreitung Einheit. Der Verstand vereinigt das Mannigfaltige im Object durch Begriffe, und die Vernunft das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen. Diese Ideen sind für den Verstand ein gemeinschaftlicher Focus, aber ein Focus imaginarius, alle Verstandesregeln laufen in der Idee, die selber außerhalb der Erfahrung liegt, zusammen, daher scheinen sie aus einem übersinnlichen Gegenstand zu entspringen, obgleich dieses nicht ist; hingegen wird dadurch der Verstand über jede gegebene Erfahrung als Theil der gesammten möglichen, mithin zur größt-möglichen Erweiterung abgerichtet, indem eine collective Einheit durch die Idee zum Ziele der distributiven Einheit des Verstandesgebrauchs gemacht wird.

§. 389.

Die Vernunft macht also alle unsere Erkenntniß systematisch, indem sie ein Ganzes derselben als Bedingung eines jeden Theils in ihr voraussetzt, wodurch ein System wird. Dies Ganze ist nur eine Idee, kein Begriff von einem Object, nicht aus der Natur geschöpft, da die Natur vielmehr aus ihr abgeleitet wird, und unsere

sere Erkenntniß mangelhaft bleibt, so lange sie ihr nicht adäquat ist.

§. 390.

Wenn die Vernunft das Besondere aus dem Allgemeinen ableitet, so ist dies Allgemeine entweder an sich gegeben, und das Besondere wird durch bloße Urtheilskraft daraus bestimmt (apodictischer Vernunftgebrauch), oder das Allgemeine ist nur problematisch-angenommen, das Besondere wird darnach versucht, und wenn alle anzugebende Fälle daraus zu fließen scheinen, auf die wirkliche Allgemeinheit der Regel, und so auch auf die nicht gegebenen Fälle geschlossen (hypothetischer Vernunftgebrauch).

§. 391.

Der hypothetische Vernunftgebrauch ist nie constitutiv; die Allgemeinheit der Regel nie in aller Strenge zu beweisen, denn wie will man alle mögliche Fälle wissen? also nur regulativ, Einheit in die Erkenntniß zu bringen, so weit es möglich ist, und sich der Allgemeinheit zu nähern. Systematische Einheit der Verstandes-Erkenntnisse ist der Probirstein der Wahrheit, aber hier nur projectirt, nicht gegeben; also geht der hypothetische Vernunftgebrauch nur dahin, zum mannigfaltigen und besondern Verstandesgebrauch ein Princip zu finden, woraus auch das nicht gegebene folge.

§. 392.

Mithin ist die Vernunft-Einheit ein blos logisches Princip, den Verstand in den größtmöglichen Zusammenhang zu bringen; ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes an sich zur systematischen

Einheit bestimmt sey, so daß man a priori sagen kann, alle Verstandes-Erkenntnisse stehen unter einem gemeinschaftlichen Princip, das wäre ein transscendentaler Grundsatz, der Vernunft-Einheit objectiv-nothwendig machte.

§. 393.

Weil nun aber ein logisches Princip der Vernunft-Einheit der Regeln nicht stattfinden könnte, ohne ein transscendentales vorauszusetzen, denn wie könnte sonst Vernunft die Natur nach ihrem Gebot behandeln? ohne Vernunft-Einheit aber kein zureichendes Merkmaal empirischer Wahrheit möglich wäre, so nehmen wir a priori systematische Einheit der Natur, die unserer Erkenntniß zum Grunde liegt, und nicht erst aus ihr entspringt, als objectiv-gültig und nothwendig an.

§. 394.

Beyspiele solcher transscendentalen Voraussetzungen sind folgende: Dem logischen Princip der Gleichartigkeit der Gattungen entspricht die transscendentale Voraussetzung der Einheit in den Erscheinungen, denn ohne sie würde jenes logische Princip, und ohne dies keine allgemeine Begriffe, mithin die Natur selber nicht möglich seyn. Dem logischen Princip der Arten und Unterarten entspricht die transscendentale Voraussetzung der nie zu vollendenden Mannigfaltigkeit in der Natur, denn ohne diese würde wiederum jenes Princip, und ohne dieses Princip kein Verstand, der lauter allgemeine Begriffe enthalten muß, die sich auflösen lassen, und ohne Verstand keine Natur möglich seyn. Diese beide logische Principien, vereinigt mit einander, geben das — des Continui specierum, welchem die transscendentale Voraussetzung des Continui in der Natur entspricht,

und

und zum Grunde liegen muß, weil sonst das Princip selber, mithin der Verstand, und hiemit die Natur nicht stattfände.

§. 395.

Alle diese transscendentale Voraussetzungen haben keinen congruirenden Gegenstand, und sind also bloße Ideen, aber nicht aus der Natur-Erkenntniß geschöpft, sondern vielmehr ihre Regel; daher scheinen sie objectiv-gültig und nothwendig, sind aber durchaus nicht constitutiv, sondern blos regulativ.

§. 396.

So wie nemlich die Verstandes-Einheit ohne Schema der Sinnlichkeit unbestimmt ist, so ist Vernunft-Einheit an sich selbst gleichfalls unbestimmt, und bedarf ein Analogon eines Schema; dieses Analogon ist die Idee des Maximum der Abtheilung und Vereinigung der Verstandes-Erkenntnisse in einem Princip, denn das größte absolut-Vollständige läßt sich bestimmt denken; weil ihm aber kein Object congruiren kann, so ist die Anwendung der Verstandesbegriffe auf dieses Schema keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes, sondern nur ein Princip der systematischen Einheit alles Verstandes-Gebrauchs, und da jeder Grundsatz, der dem Verstand durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, indirect auch vom Gegenstande der Erfahrung gilt, so haben die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung des letztern objective Realität, aber nicht um wirklich etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur zu zeigen, durch welches Verfahren der bestimmte Erfahrungs-Gebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend gemacht wird.

§. 397.

Subjective Grundsätze der Vernunft, die vom Interesse derselben und nicht vom Object hergenommen sind, sind Maximen, ob sie gleich objective Principien zu seyn scheinen. Werden nun regulative Principien als constitutive betrachtet, so können sie als objective Principien widerstreitend seyn, obgleich ihr Streit als Maximen nur ein verschiedenes Interesse der Vernunft und eine wechselseitige Einschränkung der Methoden dieses Interesse zu befriedigen betrifft.

* * *

Anmerk. Auch dieser Abschnitt hat wiederum eine sehr wichtige Miene und ein äußerst fremdes Gewand, und doch ist er, wenn wir auf die Sachen selber sehen, dem Inhalt nach eben das, was wir schon so oft gehört und erläutert haben; es hätte also einer so weitläufigen und tiefsinnigen Darstellung ganz und gar nicht bedurft, denn alles löst sich in folgende kurze Sätze auf:

1) Die Ideen und Grundsätze der Vernunft haben durchaus keinen empirischen Ursprung, die Vernunft selber ist ihre Quelle, denn sie gehen über alle mögliche Erfahrung hinaus.

2) Eben deswegen aber können sie auch durch keine Erfahrung adäquat dargestellt, oder ihnen eine reale Bedeutung in irgend einer Erfahrung gegeben werden.

3) Sie sind aber doch nicht willkührlich erdichtet, sondern, weil sie aus Vernunft entsprungen sind, der Vernunft durchaus und a priori nothwendig.

4) Sie müssen also auch ihren gewissen Endzweck und ihre bestimmte Bedeutung haben.

5) Diese Absicht und Bedeutung bestehet darinnen, daß durch sie die Erkenntniß durchgängig bestimmt,

voll-

vollständig und wahr wird, denn eine Erkenntniß ist nur alsdann wahr, wenn sie absolute nothwendig, der Vernunft gemäß ist.

6) Mithin muß auch die Erfahrung, wenn sie wahre wirkliche Erfahrung seyn soll, der Vernunft gemäß seyn; d. h. wir müssen, was wir erfahren sollen, bestimmt erkennen, und was wir bestimmt erkennen, als wirklich uns vorstellen sollen, der Vernunft gemäß uns vorstellen, es muß absolut und nothwendig seyn.

7) Allein bis dahin kann keine Erfahrung gelangen, indem jede Erfahrung bedingt und vollendet ist; die Vernunftidee wird also nie zur Erfahrung.

8) Mithin ist die Vollständigkeit und Nothwendigkeit, die die Vernunft verlangt, zwar ein Princip unserer Erkenntniß, und da das, was a priori von unserer Erkenntniß gilt, auch von dem Gegenstande unserer Erkenntniß gelten muß, so scheint es, als ob die Ideen der Vernunft realisirt würden durch die Gegenstände unserer Erkenntniß; da aber diese keine absolute Dinge, sondern nur Dinge in unserer Erkenntniß sind, so ist diese Realität nur Schein, und die wahre Bedeutung der Vernunftgrundsätze ist jetzt diese: Die Ideen der Vernunft sagen uns blos, wie wir zu einer vollständigen Erfahrung gelangen müßten, aber sie machen diese vollständige Erfahrung nicht möglich und nicht wirklich; oder: die Vernunftideen sind nothwendige Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntniß und insofern auch der Dinge in derselben, aber nicht ihrer absoluten Möglichkeit, sondern nur ihrer Möglichkeit in der Erkenntniß, denn wenn wir wirkliche Dinge erkennen sollen, so müssen wir sie als absolute Dinge an sich ansehen, aber wir können sie nicht als absolute Dinge an sich wirklich vorstellen. Was heißt nun dies anders wieder, als: wir stellen uns nur alsdann ein wahres Subject, Object, Ding überhaupt vor, wenn wir ein

absolutes Subject, Object, Ding an sich vorstellen; nun ist dies aber unmöglich, weil es durch unser Vorstellen selbst aufhört etwas absolutes zu seyn; hingegen müssen wir doch ein jedes Subject, Object, Ding, wenn es das wirklich in unserer Vorstellung seyn soll, als ein absolutes Subject, Object, Ding denken; da wir nun das, was wir so denken, in den Sinnen uns vorstellen, so scheint es, als ob dergleichen etwas an sich in den Sinnen vorgestellt würde, ob es gleich jetzt nichts absolutes, sondern stets ein Ding in der Vorstellung ist; dies alles aber kommt endlich darauf hinaus, daß der Begriff von einem Dinge an sich zwar nothwendig ist zur Darstellung eines wahren wirklichen Dinges, weil aber die Darstellung eines Dinges an sich unmöglich ist, so ist auch jener Begriff ohne wirkliche oder mögliche Darstellung, ob er gleich dadurch dargestellt zu werden scheint, daß ein jedes Ding, das sich uns wirklich darstellt, als ein Ding an sich angesehen wird, d. h. jenen Begriff voraussetzt. In der That, lauter Sätze, die so klar sind, wie der Tag, weil sie eine ganz tautologische Zergliederung des Factums unserer Erkenntniß begreifen, die uns aber eben deswegen auch in Absicht auf absolute Realität unseres Denkens und Vorstellens gar nichts sagen.

Endabsicht der natürlichen Dialectik der menschlichen Vernunft. pag. 697 — 732.

§. 398.

Die Ideen, von der Vernunft uns aufgegeben, können an sich nicht trügen, nur ihr Misbrauch erweckt den Schein, sie selber müssen zweckmäßig seyn; sollen sie aber auch eine unbestimmte

ob-

objective Gültigkeit haben, so muß eine Deduction von ihnen gemacht werden.

§. 399.

Wenn etwas meiner Vernunft als Gegenstand schlechthin gegeben wird, so beziehen sich meine Begriffe unmittelbar auf ihn, ihn zu bestimmen; wird ihr aber ein Gegenstand nur in der Idee gegeben, so ist er ein bloßes Schema, um andere Gegenstände in Beziehung auf die Idee in ihrer größten systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. Die Idee sagt uns alsdann nichts von der Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur, wie wir unter seiner Leitung die Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung suchen sollen.

§. 400.

Dies ist die Bestimmung der dreyerley transscendentalen Ideen, sie beziehen sich auf keinen Gegenstand, aber in Beziehung auf sie, als Principien systematischer Einheit, wird die Erfahrungserkenntniß erweitert; es ist also der Vernunft nothwendig, nach solchen Maximen zu verfahren, dies ist ihre transscendentale Deduction als regulativer Principien.

§. 401.

Wir müssen also die innern Erscheinungen der Seele, die Weltordnung und alles Mögliche überhaupt so betrachten, als ob dies alles seinen Grund in einer einfachen beharrlichen Substanz, in einer absoluten Weltreihe, in einem höchsten Wesen hätte, ob wir gleich nie bis dahin kommen, sondern immer innerhalb der Sinnenwelt von einem auf das andere geleitet werden, wir müssen also alles nicht von jenen Ideen, sondern von einander ableiten, aber nach jenen Ideen.

§. 402.

Nun können wir diese Ideen außer der Cosmologie, die alsdann Antinomien giebt, auch objectiv und hypostatisch annehmen, (denn wer will die absolute Möglichkeit bestreiten?) aber diese Voraussetzung nicht rechtfertigen, da wir von der Idee alle Bedingungen, ein Object vorzustellen, hinwegnehmen, und uns etwas denken, in einem Verhältniß zum Inbegriff der Erscheinungen, das dem Verhältniß der Erscheinungen unter einander ähnlich ist, mithin nur ein Analogon eines Dinges. Die Realität der Idee ist demnach nur die Realität eines Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit der Naturkenntniß.

§. 403.

Wir erweitern also nicht unsere Erkenntniß über die Objecte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letztern durch die systematische, deren Schema die Idee giebt. Durch den Begriff von Gott können wir allen andern Fragen, das Zufällige betreffend, Genüge thun, nur der Frage von diesem Wesen selbst nicht, die Vernunft setzt es also nicht aus Einsicht, sondern aus Interesse voraus.

§. 404.

Man kann etwas relativ annehmen, ohne Grund zu haben, es an sich anzunehmen, z. E. Substanz, Realität, Causalität zur Erklärung der Sinnenwelt; da nun die Idee eines höchsten Wesens als Grund der systematischen Einheit zum größt-möglichen Gebrauch der Vernunft nothwendig ist, so nehmen wir es an, und realisiren es nach der Analogie der Erscheinungen, aber nicht an sich, sondern nur in Relation auf die systematische Einheit der Sinnenwelt, daher wir es auch in

diesem

diesem Bezug durch Eigenschaften, die zur Sinnenwelt gehören, denken dürfen.

§. 405.

Der Vernunft ist systematische Einheit unentbehrlich, diese wird gedacht durch einen Gegenstand der Vernunft-Idee, und dadurch wird die empirische Verstandeserkenntniß ins Unendliche befestigt und erweitert, und so ist das Princip der Vernunft nicht constitutiv, sondern regulativ, aber doch auf unbestimmte Art objectiv — — (Dieses wird auf die drey transscendentalen Ideen angewandt, und gezeigt, wie jede zwar die Erfahrungskenntniß leitet, befestigt und erweitert, aber an sich selbst nicht realisirt werden kann.)

§. 406.

Nimmt man hingegen die Vernunft als constitutiv an, so fällt man in folgende Fehler: 1) man verläßt die natürlichen Erklärungsgründe und sieht die Untersuchung für vollendet an, indem man zu etwas hinüberspringt, das man nicht versteht. Einbuße der Einsicht, und Gewinn der Bequemlichkeit (ignava Ratio). 2) An statt nach der Idee der systematischen Einheit in der Natur nach allgemeinen Gesetzen Zwecke erst zu suchen, und wo möglich in dem Wesen aller Dinge die höchste Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit zu finden, setzt man diese hypostatisch voraus, dringt der Natur gewaltthätig Zwecke auf, und begeht einen Cirkel, indem man voraussetzt, was man beweisen sollte, und Natur-Einheit völlig dadurch aufhebt (perversa Ratio).

§. 407.

Fragen.

Giebt es also einen von der Welt verschiedenen Grund der Welt? Ja, denn die Welt ist Erscheinung, sie setzt also einen transscendentalen Grund voraus, der aber blos denkbar ist.

Ist dieses Wesen Substanz u. s. w.? Dies hat gar keine Bedeutung, denn außer der Erfahrung versteht man durch diese Begriffe nichts.

Darf man es nicht nach einer Analogie mit der Erscheinung denken? Ja, aber als Gegenstand in der Idee, nicht in der Realität, nicht um zu bestimmen, was dieser Urgrund an sich, sondern relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge in der Welt sey.

Dürfen wir einen weisen ꝛc. Urheber der Welt voraussetzen? Ja, wir müssen sogar, aber nicht an sich, sondern nur als Grund der systematischen Einheit, die wir, wenn wir Natur studieren, voraussetzen müssen, mithin respective auf den Weltgebrauch unserer Vernunft.

Dürfen wir die Dinge und Einrichtungen von dem weisen Willen Gottes ableiten? Ja, aber nur in der Idee, ohne Verletzung der Naturgesetze.

§. 408.

Beschluß.

So fängt unsere Erkenntniß mit Anschauungen an, geht zu Begriffen fort, und endigt sich mit Ideen, kömmt aber, ob sie gleich in Ansehung aller dieser Elemente Quellen a priori hat, doch nie über mögliche Erfahrung hinaus.

Anmerk.

Anmerk. Das absolute, durchgängig-bestimmte, durchaus-vollendete, oder das Ding an sich, dies sind lauter Begriffe, die sich schlechterdings nicht darstellen, nicht sinnlich realisiren lassen, denn alles Darstellbare ist immer nur ein Ding in unserer Vorstellung, mithin unvollendet, nicht durchgängig bestimmt, nicht absolut, nicht an sich; wir können also jenes blos im Bezug auf das, was wir wirklich vorstellen, uns vorstellen, realisiren, d. h., wir können blos denken, daß das, was wir uns vorstellen, etwas an sich, absolut, bestimmt, vollendet sey, und das müssen wir auch denken, weil es sonst nicht etwas wirkliches in unserer Vorstellung wäre, und indem wir so denken, so dürfen wir bey dem, was wir vorstellen, nie stehen bleiben, sondern müssen immer diesen Ideen nachgehen, ob wir sie gleich nie erreichen können, und so kömmt denn erst Wahrheit, Zusammenhang und Ausbreitung in unsere Erkenntniß, die wir hernach auf die Gegenstände selber übertragen, weil ohne Erkenntniß kein Gegenstand möglich ist, daher wir auch gewiß sind, daß wir diesen Ideen überall nachgehen können, indem sonst keine Erkenntniß und ohne Erkenntniß kein Ding für uns mehr möglich wäre — d. h., wir wissen a priori, daß wir mit unserer Vorstellung wirklicher Dinge nie zu Ende kommen, weil wir sonst nicht wirklich vorstellten, und wir wissen a priori, daß wir überall Dinge an sich in Gedanken zum Grunde legen müssen, weil wir sonst nur Vorstellungen subjective, nicht Dinge objective in der Vorstellung hätten. Dies ist das Thema nicht nur dieses letzten Abschnitts, sondern überhaupt der ganzen Critik; nun mögen die Leser selbst urtheilen, ob es nicht wenigstens ein bewundernswürdiger Scharfsinn ist, aus einem solchen ganz identischen Satz ein so weitläufiges und künstliches Gebäude zu errichten. In der That, daran hat wol noch niemand gedacht, irgend etwas, das außer aller Vorstellung

liegt

liegt und liegen muß, sich darstellen zu wollen, und also Dingen an sich insofern Realität zu vindiciren; aber das hat man geglaubt, daß es lächerlich und unvernünftig wäre, die ganze menschliche Erkenntniß für ein in freyer Luft — oder gar in nichts schwebendes leeres Schattenspiel zu halten; ist sie aber dieses nicht, so müssen Dinge an sich außer ihr wirklich daseyn, weil sie sich darauf bezieht, und wenn wir nun gleich diese Dinge an sich als Dinge an sich nicht vorstellen, sondern nur nach der Analogie der Erscheinungen denken können, so verlassen wir uns dennoch mit allem Recht auf dieses analogische Denken und seine Folgen, wenn von Thun und Hoffen und nicht von darstellender Erkenntniß die Rede ist, eben so zuverlässig, als ob es ein bestimmt-darstellendes Erkennen wäre, nicht weil sonst alles Thun und Hoffen aufhörte, das doch absolut-nothwendig seyn soll, denn dies ist es eben so wenig, als das Denken, und auch das Denken hört ohne jene Voraussetzung auf, sondern vielmehr, weil wir unsere Erkenntniß und ihre gerade offene Indication nicht ohne Absurdität für ein leeres illusorisches Spiel ansehen können.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Brastberger, Gebhard Ulrich

Untersuchungen über Kants Critik der reinen Vernunft

Halle 1790
Ph.sp. 111
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042839-8
VD18 14409232-001